大乘五蕴论讲记

世亲菩萨造

智敏上师讲

说明：

本数据系根据上师讲课录音记录整理而成，未经上师审阅。

本数据主要面对讲寺内部及函授学员学习临时使用，不足为凭。仅供参考,请勿翻印。由于记录整理者水平、时间所限，其中可能存在诸如误听误记等错误，

如在阅读中发现，请及时指出，并反馈给讲寺函授部，以便更正。

联系地址：317102 浙江省三门县高枧多宝讲寺函授部

电话：0576-3117311，013325960233

网址：http://www.duobaosi.com/bbs/

电子信箱：editor@duobaosi.com，hanshou@duobaosi.com

第一讲

甲一引言

乙一缘起

现在我们开始多宝讲寺讲法的第二个单元的课程，第一单元是根本乘。我们把佛教分三个阶段，第一是根本乘，一般也叫
部派佛学，是原始佛教直接流传下来的，还是保持以前的形式；第二个阶段是瑜伽的阶段，是从根本佛教发展到大乘的，特别地重视大乘的意义，而从唯识的观点来讲一切法的；最后是中观的体系，以一切法自性空的道理来讲佛教。

第一个阶段是根本乘，基本上是讲过了，不管听的人已经走了多少，这个两年课程，已经是结束了。那么新来的，以前的根本乘没有听到的可以补。我们不能仅停留在第一个阶段，所以还是要进入第二个阶段——“瑜伽”的那一部分。

在印度的佛学里边，从根本乘分出两支，发展到两支：一个是从缘起的方面特别强调的，认为一切法都是从识所变的—— “瑜伽”的那一部分；另外一个就是“中观”的部分，一切法都是自性空，没有一个根本的——什么阿赖耶识之类的都没有的，都是自性空的。那么这两个，我们按照次第学，应当是从根本乘到瑜伽，再从瑜伽进入中观，这是一般的这个发展的次第如此。学法的次第也应当如此。如果根本乘没有的话，我们学瑜伽就是空洞的，也是界限不明的。那么瑜伽的阶段不经过的话，学中观更是没有抓挠的。

我们经常看到有些人尽管他学的天台、华严——这个很高的，但他就是抓不到个要领。这个我自己也有经验，在我们最初
接触佛教的时候，十多岁的时候，那时候一般都是宣传的印光老法师的净土宗的那些教义。净土宗，当然是不能停留在一句阿弥陀佛，总要讲点道理。那时候讲教理的，净土宗的主要的理论基础都是天台宗的。从这个天台宗的智者大师的《十疑论》开始，历代的天台宗的祖师，都是弘扬净土的，也是带修净土的，一直到印光大师，他本身也是天台宗的教理。所以在这样的情况下，我们学净土，开始也是研究天台，但是佛教的基础没有，直接地跳到天台的教理去呢，有一定的困难。学的东西不能说不懂，但是懂得不透，真正是哪么回事呢，自己心里也是没有一个踏实的概念。所以那个时候我们学法，自己感到不踏实。

后来一个机会，就是范老居士在法相学社讲法相这个学说，他是根据深浅、按照次第编了六册法相课本。那时很多学佛的都
去报名了。但是法相是不好学的，开始我们学的时候，那个讲堂是坐满的，还挤不下，过了一两个月之后，就少了一大半。再过了一两个月，那基本上就是十来个人，一直到最后范老往生，听众就是十来个居士，就是这么多。因为法相是比较严密的一门课，不是大而化之地讲了，大概知道就算了，如果搞不清楚的话，那还是懂不了的。

乙二 为什么要学法相

法相有什么好处？法相就是佛亲口说的那些名词。我们在世间上讲一门什么课，假使说数学的，数学里边有很多的专门名词；

讲医学的，医学里边有很多专门名词；讲工程的也有很多专门的名词。如果这些名词你不知道，那么他这套学说你是不会知道的。

同样的，我们在佛教里边，也有很多专门名词，这是佛亲口说的法相。那么这个法相如果你不学的话，你要把佛教搞得清清楚楚的，

当然不可能。所以说我们要学佛教呢，决定要把佛的那些专门名词学到手，然后，佛的这个内涵，才能够明确地知道。

讲法相的时候，界限是很严格的。我们举一个例,一般人说：“善有善报、恶有恶报”，这个大家都知道，但是从法相的角度来看，这话是错的。这个“报”，异熟报是无记的没有善恶，所以说善报恶报这个话就讲错了，根本不符合法相。那么该怎么样地说呢？“善有乐报、恶有苦报”。你做了善，感的报是快乐的，就是可以使人感到舒服的；那么做了恶之后有苦报，那么三恶道地狱、饿鬼、畜生了，或者人间受苦等等。这个就是说，你如果不明法相的话，你就会犯错误。因为法相里边“异熟报”是无记的，不能有善恶的，你讲了善报恶报就错了。

那么这个界限为什么那么严密呢？因为不严密的话，很多意思就会搞错。我们说一个经常用的例子，那就是说“烦恼障”、 “所知障”。“烦恼障”——烦恼障我们的道，把我们的自性蒙蔽了，起了烦恼呢，做坏事了，那跟修道是不顺的，障住我们修道的——烦恼障。那么“所知障”呢？一般人就是烦恼障这么解，所知障也是这么解了：你知道得太多了，就把你障住了，你就不能进道了，——最好就是说什么都不知道，那才进道了。

这个话对不对头呢？错误的！“所知障”，我们说你所知不够，才叫“所知障”。所知里边你是太少了，这个叫“所知障”。那么“烦恼障”呢——烦恼本身是障。“所知障”呢——所知的障，就是把你所知障住了，使你不知道，这个叫“所知障”。如果照六离合释来说，“烦恼障”是持业释，烦恼就是障；“所知障”是依主释，所知的障，这个障把你“所知”障住了，这个叫所知障。并不是说你知得太多了，你就修不来道了。所以很多人误会，“你要修行，最好不要看书，看了书之后，你的知见就很多，就修不成行”，这个话是错的。

你把知见学错了，或者学得很庞杂，没有定解；或者是东学西学的，弄不成一个体系，成不了一个套，那当然修行不行。假
使你要修行的话，没有一个体系的明确的理论为指导的话，你根本就不能上路。那就是所知要有明确的所知，才能修道，所以这个 “所知障”、“烦恼障”不能依文解义地讲，一定要以佛的原意来讲。所以从这一点上看，法相是非常重要的。

如果不学法相的话，那你犯了很多错误，自己把佛的意思搞错了也不知道，你认为自己是对的。这个很简单，我们在上海，
那个时候有一本书，好像是江味农的《金刚经》的批注，很厚一本，出来了，很多人去请。当然佛教徒请的也有，后来一个气功师也要请。我就问他：“你个气功师，你请它干什么呢？”他说：“这个跟我们气功里边很有关系，我们很需要这个书。”那么我说： “你的见地和金刚经的见地是不是一样的呢？他讲了那么多，跟你们气功里面修法是不是一个道理呢？”他说：“一模一样。”一模一样的话，你就是佛教了，你怎么还练气功呢？那就是依文解义，他糊里胡涂地看一看，好像是跟我讲的是一样的，实际上他这个里边的法相你没看清楚，你根本就没有学，你以为是跟你一样的，实际上跟你不一样的。

《金刚经》的境界须菩提才能真正领会，须菩提是哪个？解空第一的大弟子，证了阿罗汉果以上的，那么你这个气功师，证了什么果呢？跟那个阿罗汉须菩提见解一模一样了？这个话我们说你不是吹牛么，就是什么？就是“增上慢”了。你根本不会跟他一样的。如果你有几分相似了，你决定投身到佛教来了，把气功就丢了，你怎么还会搞你的气功呢？你自己认为是一样的，那就是说把那个书根本没有看懂，就是以自己的私心作解——以为这个书跟我想得一样——实际上根本不一样。所以说，像这些情况我们举了很多例，你不学法相的话，你想把佛教学好，一般是不大可能的。

当时我讲自己的经验，学天台感到不踏实，我给自己打个比喻就是：水里抓皮球。你抓了这个，它滚过去了，抓了那个，它
又滚到那边去了，总不能把它抓实。学法相一开始学了之后就有很明确的踏实感，一是一、二是二，没有什么犹豫的，这个就是不一样了，而且是很科学化。佛教本来是很科学化的，佛教的理论是缘起论。缘起论就是说你哪一些条件组合以后，产生的效果是决定的。那跟我们科学里边一样的。假使我们说化学里边，两个氢原子跟一个氧原子结合之后，一烧，决定成这个水，不会变其他东西的。那么佛教里边的缘起论一样的，你什么缘起碰到之后，将来产生的果，决定如此，不会调第二个果来的。

那么我们海公上师简单的比喻就是烧饭：你要吃饭，你要的是饭，但你不能求饭，你求饭只有讨饭去了。你要吃饭的话，你
要求的是米、水、锅、柴，还有引火的火柴。你把锅、米洗干净，加了水摆在锅里，把柴用引火柴烧起，半个多小时，决定是饭，不会是其他东西的。如果你缺了一个条件的话，那就是不行的。没有锅的话，你烧什么？没有水的话，你烧的饭是焦的米；没有火的话，摆一万年还是生的米；如果没有引火柴，什么都搞好了，火引不起来，也不行；如果没有米，你煮了半天是一锅水。

所以缘起论就是说，你一个法的缘起缺一个，就不能成这个法。这个是很科学的，一点也没有带一点玄的味道，所以说我们
真正要学佛法，一定要有科学的态度来学。

从民国以来，法相宗是在抬头、在复兴，什么原因？就是说我们中国在开放以后，接受了海外的科学思想以后，以前玄学的
那个气味已经扫荡得差不多了。尤其是经过文革，很多人连孔夫子的儒家都不太清楚了，不要说老、庄之类的了。那么这些玄学的气味扫掉之后，接受这个科学的佛教，是最适合的时机。当时因为我们天台宗、三论宗的时候，一般的知识分子都是儒家、老庄之类的学得很多，所以以他们的这个思想理论基础接受这个空性的理论，决定是带玄的味道。而现在的人，他是接受科学的，那么跟佛原始讲的法相是非常接近的。所以说我们讲，现在法相宗是对机的。

法相宗，也就是唯识宗。法相跟唯识是一个事情两方面，讲法相就是讲宇宙的万法是什么东西；讲唯识，宇宙的万法它归根
结底是怎么变出来的。这两个是一个东西两方面。在一般的研究佛教的那些人，他们的结论就是：最哲学化的佛教理论就是唯识宗的理论。那就是最接近于现在的哲学的理论就是唯识法相的理论，所以说我们真正要做一个对佛教有一定知识的人，那对法相是不能不学。

如果你飘飘皮皮，“我念一句阿弥陀佛往生了”。当然，只要一句阿弥陀佛，你能够踏踏实实地念下去，那是当然可以—
— 你到西方再去学。如果你这辈子一句阿弥陀佛念的时候，心还打妄想，感到这个道理没搞清楚，不踏实，那你要研究法相。

如你要劝人家信佛的话，你更要研究法相。因为没有法相的话，不能使人信服。你说念阿弥陀佛功德很大，为什么功德大？
几句话一问，你就没有话说了。如果法相学好的话，你可以滔滔不绝地给他讲一大套；如果你法相学得非常深透的，讲一天一夜也讲不完的。你读的东西很多，你学了那么多书，你把相应的道理都给他讲，那他听起来当然信服。所以说我们要自利利他，一定要学法相。

再一个，我们如果要学空观，空性的、般若的道理，如果没有法相的基础，那也是学得个“豁达空”，或者是模棱两可的空，就是不踏实的空。因为空的概念，不能直接从把一个空，“一切法空，我知道了！一切法就是空的”。那太简单了，这个小孩子也懂。真正的空，要把它了解的话，不是那么简单。龙树菩萨就是那个话，你要涅盘智，涅盘就是空性，这个空性的智慧要知道的话，先要学一切法有的智，就是法住智。他的原话是“先得法住智，后得涅盘智”，你要知道一切法空的道理，你先要把一切法的缘起的道理知道。缘起的道理知道后，性空自然在里边。如果缘起不知道，你说一切法空，那就不晓得空什么了。

他们有的人说一切法是空，这个桌子空的，那么桌子到底有没有呢？空的么，你说东西怎么摆得住呢？你走过去怎么把你顶
住呢？你说空的话，我过去应当是毫无阻碍的，但是它又把你顶住了。我们说缘起性空是自性空，并不是那个法没有。在我们执着实在的那个感觉没有去掉之前，这个东西在我们里边要起作用的，作用是有的。真正我们证了空性之后，把这个执着去掉了，须弥山也挡你不住，你可以穿过去，那个时候，你是空性证到了。现在，你要缘起的道理知道之后，才能证到空性。所以说缘起不知道，空性也证不到。

我们说《心经》“观自在菩萨行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空”，这句话我们一般的批注都会这么说，“照见五蕴皆空”，先要“照见五蕴”，五蕴是什么东西，然后是“皆空”，才是空。你“五蕴”都不知道，你怎么空得了呢，空什么东西呢？

假使我们说我们要抓一个敌人，那你把这个敌人一定要认得很清楚，他是个子有怎么高，年龄大概几岁，脸上有什么特征，
说话的口音是怎么样的，带什么口音的，你弄得一清二楚的话，你假使关口里边、或者火车、轮船上碰到这个人了，一看样子就知道他是我们要抓的人，把他抓住了，可以消灭他了。如果他本身的形状你也不知道，他什么特征，什么都不知道，你说我要消灭他，你乱抓一个人，把他消灭掉了。你把自己人害了，把敌人还放在那里。那你怎么空得了呢？空他不了的。所以一定要把它的这个缘起的一些特征（法相）知道之后，才能使它空掉。所以从各方面来说，法相的重要性，是非常重要的。我们学佛，如果把这个阶段跳过去，那就是不能彻底地把佛学学好的。

我们这里现在，回顾到我们本道场，不是最近一些沙弥正在学《沙弥律》了？那么《沙弥律》，我们从戒下手是对的，但是
我们从戒下手，为什么要持戒，戒有什么重要性等等，也是要从论里边得到的。所以学论有助于我们学戒。

你们的戒学到一半，该怎么样子处理，那个我们可以给你们安排。一个是你们晚上有几个学戒的，晚课你们就不上，就去学
戒去。当然不学戒的是不行的，你殿也不上，戒也不听，那是不允许。如果你可以听戒去了的话，允许你这段时间不上殿，那么下了殿之后去讨论去。我们这节课，上午上，下午讨论，规定是这样子。或许你们说不愿意放弃这座殿的话，也可以在假期，我们一个月放几天假，初八、十五、二十三、三十等，这个假期里去补也可以。这个方法是灵活的，那么你们自己去研究。

乙三 法相之入门——《大乘五蕴论》

我们说法相里边，我们现在选择的课本是《大乘五蕴论》、《广五蕴论》，这两本书是最基础的，法相的基础。

我们讲佛教，一般说都是“境、行、果”。“境”就是现实的一些摆在那里的一些法，是我们修行的境界，就是我们要修行的依靠的东西，就是摆在现在的宇宙的万法；“行”就是修行，如何修行；“果”，就是修行之后要得到的果，或是阿罗汉果，或是佛的果。一般的佛教经论，都是把它扼要地分为“境、行、果”三个。境，讲宇宙的一切万法；一切法我们知道之后，然后知道哪些该舍掉的，哪些该取的，这就是修行；修行之后要感什么果？初果、二果、三果、四果，大乘的初地、二地、三地乃至佛地，这个就是果。

开始是讲境，宇宙万法，它的法跟它的理，一个是事、一个是理，这是境，属于境里边的。那么这个境的法呢，《五蕴论》
就是谈这个东西，把一切法谈清楚了，道理就在里头了。

假使我们说“五蕴”。“五蕴”，最初佛讲五蕴是什么原因呢？因为外道都执着一个“我”。他们也知道流转生死，要投生，从这一辈子到那一辈子，就是这个灵魂或者是“我”在作主。你投到好地方了，“我”就受乐，投到坏地方去么“我”就受苦，这样子，中间个“我”是不生不灭的，总是在的。耶稣教也这么说，灵魂是永生的。但是投生是生命的现象，灵魂在里边还是不生不灭的。那么这样一个灵魂，我们佛教里边认为是没有的。

那么这个“我”到底是什么东西？这个“我”很简单，佛就告诉你，是“五蕴”。我们说我们的身体是什么？是“色蕴”，是物质的东西。那么感觉，因为是有一个“我”，“我”感觉苦、感觉快乐，那这个感觉是什么，是不是“我”呢？不是，是“受蕴”。那么“我”能够知道一切，知道外边的苦的、乐的、好的、坏的，这个知道的能够想象的心是不是“我”呢？也不是“我”，是“想蕴”。那么“我”能够造作意志，能够行动，这个应该是“我”了吧？记得欧洲有个哲学家，好像是叔本华，他认为意志就是“我”。我们说这个意志是“行蕴”，也不是“我”。推到最后，令我能够知道一切的那个识蕴，第六识等等，能够了别一切法的这个根本的东西，应该是“我”了吧？也不是“我”，是“识蕴”。那这样子推论下去，这样找一个“我”，没有，就是五蕴。这个道理知道之后，这个“我”就破掉了。

所以佛在世的时候，要破“人我”的这个执着呢——“五蕴”的法来破，所以要讲五蕴。就是把世间上一切东西归纳成五蕴，这五个蕴你知道之后，然后检查对照自己，这个是色蕴，那个受蕴，那个是行蕴，找了半天，留下来没有了，那个“我”就没有一个着落，那么这个“我”就破掉了。破了人我，就能够证果了。所以佛在世的时候，讲这个法的目的是要破这个执着。

那么佛在世的时候，最初讲的是五蕴。念过《心经》都知道，五蕴——色、受、想、行、识；念过《心经》的也知道十二处——眼、耳、鼻、舌、身、意，色、声、香、味、触、法；那么十八界——眼界、耳界、鼻界、舌界、身界、意界、眼识界、耳识界、鼻识界……，一共三六一十八。这个都是佛说法的最基础的那些法，蕴、处、界，这三个叫“三科”。科学的科，这是有个专门的名词叫“三科”。把宇宙的一切法，佛用这三种的方式包含无遗。用五蕴就可以把一切有为法包完，但是五蕴，无为法不在。用十二处、十八界可把一切法包完，包括有为法、无为法。

这个就是说一切众生、一切世间的、宇宙都是从五蕴、十二处、十八界而造成的。中间是没有一个人我、灵魂等等，这是破迷执。佛开始讲的基础的那些佛教，基本上都是这些——五蕴、十二处、十八界。《心经》里边也再三反复地说：“无眼界，乃至无意识界，无无明，亦无无明尽”等等，这个讲了很多，把这五蕴、十二处、十八界都举完了。这个蕴、处、界就是我们要学佛的最基础的下手的一些法，那么我们现在开始学第二个阶段的唯识学，也是从最基础的蕴、处、界下手，所以讲这个《五蕴论》。

我们说《五蕴论》，本来是属于佛在世的时候讲的法，属于原始佛教的。后来部派佛教也继承了这个道理。现在我们为什么叫《大乘五蕴论》，加了“大乘”两个字呢？因为这个论是世亲菩萨造的，世亲菩萨先是学有部的，就是根本乘，后来经过他的哥哥，无着菩萨的劝，他又学唯识，他以唯识的观点来讲根本乘的五蕴，所以叫大乘五蕴。这个五蕴是以大乘唯识观的观点来讲的，所以是《大乘五蕴论》。

传承问题

那么这里我们又讲起一个观点，又讲起传承的问题来了。我们说传承，实际上我们归纳到底，就是一个知见。禅宗里边你参一个善知识，你根本没有从他那里学过，只要他把那个话头给你一句你能够悟了，就印证你已经是开悟了，那你就有正知正见— — 我们叫“正法眼”就开了。开了正法眼之后，这个传承就得到了。我们说世亲菩萨以唯识宗的传承，来讲这个五蕴论呢，那就是大乘的唯识观的传承了。

我们记得海公上师，昨天我找那个比喻。这个比喻大家都知道，我讲过好几次，但出于哪本书昨天才找出来，在《三皈依
观》里讲传承的时候讲的。他说一个钦差大臣，过去封建时代的一个钦差大臣，他到云南去做官，他是江浙一带的人，云南的水土不服，一去之后尽是害病。那么没有办法了，他的任务还没有完成，必须在云南呆一段时间。那么这样子很苦恼，结果有一个聪明的人就告诉他，你水土不服可以解决的，那就是把你乡土的水弄一袋——以前运输的工具没有，就拿个皮口袋装一口袋水，摆在马背上，马一天走几百里，走好之后到一个站口，叫马驿，在那里就歇脚过夜。

他就说，你每走一天，到那个站口的时候，那里有井，把你家乡的水倒进去，第二天把那个井的水你取出来，那么再背到前
面一站，又倒进去，又取出来。为什么倒进去呢？你如果家乡的水背到云南的话，就臭了，你摆在井水里边一和呢，它不会臭，还是新鲜的，只有一天的时间。那么这样子虽然水是换了很多井，原来的水几乎是带过去的亿分之一的还有没有了？但就是这个水，因为它有家乡的味道，那个钦差大臣一吃，病就好了。

那就是传承，传承的知见。你这个知见拿去，讲什么经都是那个传承，都是那个传承的见来讲的。宗喀巴大师，他的老师很
多，有萨迦派的，也有白教（噶举派）的，但是他用黄教的中观应成派的见来讲那些呢，都成了黄教的传承了。所以说黄教的传承是最高的中观应成派的见，这是从教理方面说。所以我们得了这个见，那就是得了黄教的传承。

最近大吉佛爷也讲了这个道理，学过《菩提道次第》的，总的五部论的核心都在；你学过《菩提道次第》的，五部的传承都
有。海公上师在康萨仁波卿座下，《菩提道次第》学得很好，那五部的传承都有的。在他座下学法的，也是都有的。所以这个传承的事情不要执得太死，一定要说学了这部论之后才有这个传承，没有那么死。只要你这个传承有了之后，自然的，见就是传承的这个见了，讲一切法，都是这个传承，用这个见讲了。

我们说《心经》可以用有部的方式去讲，也可以经部方式讲，也可以唯识方式讲，也可以中观的方式讲。中观里边又分自续
派、应成派，自续派分经部行、瑜伽行的两种。所以一部《心经》讲起来，康萨仁波卿能讲十几种的讲法，每一种不一样，就是每一种部派的讲法都不一样的。海公上师能讲九种。那就是说这个传承，你看哪个见去讲，就是哪个的传承。你如果真正的最高的应成派的见得到之后，那就是应成派的传承。这个是我们附带地讲一个传承的问题。

因为世亲菩萨进入大乘之后，以大乘唯识的观点来讲这个五蕴，这个五蕴就属于唯识观点的五蕴，也是大乘的五蕴。当时候，因为特别要标出这个“大”呢，就把“大乘”这两个字安到上边去了。

我们现在讲的课本是《五蕴论》，参考《广五蕴论》。我们在上海学的时候，范老他编的课本，第一册是《五蕴论》、
《广五蕴论》、《百法明门论》 ，还有《百法明门论解》。另外还有一个参考的，就是《五法章》跟《五蕴章》，在《显扬圣教论》里边有讲五蕴的，也有讲五法的，五法就是五位百法的五位。这个做为学《五蕴》跟《百法》的参考，那个时候他是印下来，排印下来的。

现在我们就是福气差一点了，原来的那个书找不到，当时很多了，现在是找不到了。从藏经中去排印也很费事，那么我们这
个就略掉了。反正这个参考的价值呢，你要比较高深的可以看一看，一般初学看了反而使你头痛，感觉到方向也搞不清楚了，因为讲得太深了，你就没有办法理解了。那么就把原文，把它能够搞懂搞透，也就可以了，这是初步要求，这是进入瑜伽派的第一步，不要求你们很广，只要你们把这一部论搞透，那已经是达到我们的要求。

乙四 学习应具之态度与组织

再一个，就是说，我们要学法相，一定下个决心，把它学好，不要中途而退。学法不要想得很容易的，法尊法师讲他自己在
学法，学《菩提道次第广论》。《菩提道次第广论》磁带大家都听过了，但是我们讲的磁带里边，后面的一部分最重要的《毗钵舍那》跟《奢摩他》这两部没有讲，《止观章》是没有讲的，略略地带过去了。但这两部是《菩提道次第》的精髓都在里头。前面的都是从这个里边引生出来的，很多的脉络就是归结在后头两个。那么这两个最难学的。

以前跑马山,我们很多汉人去学《菩提道次第》，那么藏人也有不少的在学的。跑马山有这么一个土谣，他说“宁肯背石头，不愿学止观”。学《止观章》非常辛苦，我情愿背石头，跟密勒日巴一样的背石头，山上背上背下地背，这个还受得了，学《止观》这个东西精神负担很重，脑筋用不过来，没有办法学，有这么一个土谣，那就是《止观》很难学。

法尊法师本身的经验，他的师父是扎嘎喇嘛，他学《菩提道次第广论》。当然他在藏地学，藏地学法的人很多，开始也一
样，我们也一样，他比我们还要多，一开始讲《菩提道次第广论》的时候，人是满的。我们看到藏地的大法会，几万人是少的，几百万人都有的。那么他们那里开始学法的人很多，但是学到最后《菩提道次第》讲完了，毕业了，一个人——法尊法师。《止观章》听完了，这个法尊法师学法，在西藏也是佼佼者。藏人很多都退下来了，他还是坚持学完了。

所以说，这个法，不要想得太容易学，当然我们一般凡夫的概念，你该做什么，不要做什么，你要学一个戒，这好像很容易。
但为什么要学戒，为什么要这样做，把道理讲透，确实也不是太容易的事情。所以说我们如果发心要自利利他，将来要弘法利生的话，不仅仅自己学一点经就算数的话，那你决定要下这个决心一定要把法学好，不要打退堂鼓，一退的话就学不好了。还有一个，打退堂鼓产生的影响呢，要产生等流果，这一次碰到困难退了，下一次碰到困难还会退，以后成了个习惯性，每碰到困难了就退，那你永远成不了佛。所以打退堂鼓的习气不能养成，那么就事先要发这个愿，一定要求佛菩萨加持，把法相学好。

在上海，最近当然是不多了，在上海的前一段时间，在居士林也好，哪里也好，讲经的，都是我们以前法相学社的同学，其
他的人还找不出几个。畲老居士现在不在了，还有章伟川，朱泠等等，所有能够在外边讲一些东西的，大都是我们法相学社的同学，而且都是在法相学社里边自愿结合讨论的同学。我们法相学社，上边没有组织讨论，但是我们这几个人每一次上课之前都是早到，早到之后就自觉地讨论。那么最后的效果，就是说在上海能够讲的，包括顾兴根，他也是法相学社的前一期的学生，比我们早一期，在上海或者是在其他各地邀请去讲课的，我们看看很多，大部分是我们法相学社的同学，也是法相学社讨论的同学。所以说讨论很重要。

我们是组织讨论的，今天就有人说了：“组织讨论后，有人开始是来了几天，后来都不来了。”我们说要来的，不讨论的话
你自己学东西学不踏实。你学的东西，一开始接触的话，绝对不可能全部拿住、全部消化、全部懂透，不可能的。每一个人的知见

都是偏一方面的，你这一点懂了，那一方面你欠缺；他那一方面不懂，但是这一方面他有独特之处。每一个人学识经验都不同，每个人的理解也不同，大家在讨论之后，大家发挥他的长处，把自己的短处补缺补下来了，这个讨论的好处就得到了。

还有一个，讨论中间要提问，本来你这个问题感到问题不大，你认为没有问题的，但是他这么一问，你感到你没有依据，你
拿不出依据来证明你的观点，那你必须要找依据去，那深一层地挖下去。那你这一讨论的话，就促使你更深一层地把这个道理明白下去。你飘飘浮浮一句话，他不满意的。你这个是没有依据的话，那不行的，那就是要联系靠学了。把你这个道理，为什么这样子的，要一个完整的一个理由拿出来，他能接受。我们在这个互相的问难之中，也就是更深入地挖掘自己的知识面，可以更深一层，也可以更广一层。哪一点你没注意的，他提问了，你可以广一点。互相做学生，互相做老师，这个讨论的时候就是这么一个情况，所以讨论对我们学法是重要的。

大家看过照片或者电视，西藏的讨论，一个人坐在中间，很多人问。大家问他，如果问不出的话，“劈啪”就打的，很不客气，把这么臭的鞋都在你头上敲啊！“你这个学法，学了半天，你什么问题都答不出来，你是吃饭的，是饭桶，该打的”，“啪啪啪”就打的。那么多人，几万人中间，挨打你难不难为情呢？那就是拼命地要把法学好。我们以前有几个他们到藏地去学法的，他们的老师是分开的，不是一个老师，一个老师就教一两个人。他教你了半天，今天教了，明天上辩论场去辩论的。如果你辩得好了，老师很高兴，你辩得不好，老师要打的——你这个人学法没学好。

我们这里没有辩论，但是要讨论。辩论的形式汉地行不起来，你打了一次，他下次还来啊？就不来了，再也不来了。我们不
要打，那就是大家要互相地问难，互相地提问。但是也不要冷场，大家提不出问题，好像没问题好问的。没有好问的就是你没有好好地看书，这本书你仔细看的话，我不相信你没有问题。如果你没有问题，明天我叫你来讲，你说你没有问题了，你就上台来讲，看你怎么讲。所以说你没有问题的话，这是不现实的。这是讨论的重要性。

讨论也有规章制度，并不是说来不来自由的——不行的，非来不可，跟上殿过堂一样的。哪个不来要告假，你有实际的情
况不来可以，要告假，纠察师那里去批，批不准的话你要来。佛教里有那个话，假使说欲，你没有说欲的话，把你抬过来。那你害了病了，把你抬也要抬过来。要合众，你不能一个人不合众。

我们把我们的学习方式说了一下。第一个上了课之后要讨论，讨论大家都要到。那么讨论的方式是一个问题，大概是想分两
组或者三组，人数太多一组也不好，至少两组，三组两组大家下边去研究。每一组要有一个带头的，就是能够激发大家讨论的，提出问题来的。那么这个要分配了，力量要分匀。也可以根据水平，高的分一组，低的分一组。但是低的那一组，决定不能全部是低的，要几个辅导的，辅导员要高的，而且辅导员要特别高的。你稍微高一点，提不出问题，就冷场了。没问题，大家坐在那里，冰冷的，大家学了一个多小时，明天不来了。大家坐在那里浪费时间。那就是要一个比较学得好一点的辅导员辅导他们，提出问题。他们没有问题，你提出问题问他，那么就激发出问题来了。

这些组织方式，下边大家去讨论去，但是原则就是说，讨论就是要到，有特殊情况、有病，这可以告假，不告假的一定要到。
跟上殿、过堂一样的，这是丛林规矩，上殿过堂如果你不来，那么后来的一个结论就是不共住。如果你讨论讲经不来，后边的结论也是不共住。客堂里有的，我们这个共住规约有这一条的。希望大家注意，不要以为讨论不是重要事情。是重要的。

我们的目的是培养法师。因为在现在的末法时期，邪魔外道很多，很多的信徒分不出正邪。来一个，跟他们一讲，他们就一
阵风，全部相信他了。最近我们收到一个信，内蒙古来的，这个人他有点正见，但是他也是说不定。他说他们那里最近受到青海无上师的影响，她叫大家不要念阿弥陀佛、观音菩萨，叫念什么呢？念“南无青海无上师”。把佛像全部打烂，真的有人打烂，这股打佛像的风已经是泛滥起来了。那么这个人很着急，他有些正念，他说这样子我看是不太对头，问我到底是怎么回事。那就是说现在邪的正的一般人分不清楚，她认为她是——这些，佛在世的时候教的东西过了时了，已经不去教了，现在要青海无上师了。就象一贯道一样的，释迦牟尼佛是过去了，现在要弥勒佛的时代了，就是要一贯道来当家了。这些说法把佛教徒搞得稀里胡涂，弥勒佛也是佛教嘛，好像是她讲得有道理。但弥勒佛什么时候才出世呢？他还没下到人间来教化，要几亿万年以后才龙华三会，说得太早了。（……）

乙五 世亲菩萨事迹功德简介

（……）无着菩萨希望他的兄弟也能够接受这个教法，于是就装病，叫他来。那么哥哥有病，他当然去了。一去之后，无
着菩萨说我不是身上有病，就是心里边看到你没有学这个法，感到很可惜，是心里有病。好，这样劝了半天，无着菩萨也把唯识的道理讲了很多给他听，世亲菩萨就感动了，也接受这个唯识的观点了。后来他感到很后悔，以前造了很多论，是弘扬根本部的，那时叫小乘。那么他说要把自己舌头割下来，——以前说了那么多坏话了，要处罚。无着菩萨说，你不必割舌头，你再弘扬大乘的唯识就可以了。那么世亲菩萨又造了五百部论，弘扬大乘的唯识。所以他有一个很好的名称，叫千部论师，一共做了一千部论，弘扬大小乘，弘扬根本乘跟（大乘）。弘扬根本乘并不是不对，就是到此为止还不够，我们说还要往前进一步。

世亲菩萨晚年之后，停留在瑜伽的观点上，中观的观点没有进入，——年纪已经大了，他就没有进入中观。至于他示现
如此，真正他的本迹呢，当然我们说他中观是通的。在一部达喇那他的《印度佛教史》里说，世亲菩萨不但是通中观，而且密法是修得最好的。他临终的时候，把《尊胜陀罗尼》这个咒，很长，从最后一个字背到第一个字，倒背，滚瓜如流的。

我们试试看，大悲咒从最后一个字背到前面，你能不能背？不要大悲咒，阿ra巴杂那，你把它后面背过来，能不能那么快？不行的。他《尊胜陀罗尼》从最后一个字倒背到第一个字，跟念正的一模一样快，“哗哗哗”地背下来。这个就是说他密法有大成就。所以说真正的世亲菩萨，不是我们一般所了解的，什么大乘小乘，到瑜伽为止，他示现的好像是暖、顶，加行位，还没有见道，实际上从某一些地方来看，他是证了很高的位的。从密法的成就，一般就是很高了。密法比显教要高一些。这是世亲菩萨的功绩如此，中间我们还要讲一些他的事迹。

他造了《俱舍论》。本来有部造《大毗婆沙》，把有部的理论总括为一个《大毗婆沙》，那是极高的、极丰富的一个宝藏。
他们以此为他们的依据，所以有部很盛。世亲菩萨感到东方有部的《大毗婆沙》还没有学过，他就化了名进去学。这个时候他已经很出名了，已经接触过、学过经部的那些进步的理论，在外边也很出名。他就改一个名字。那里是保密的，他们有部认为《大毗婆沙》是他们的宝藏，是不准普通人拿出去的。拿出去了，宝贝拿出去了，人家学会了，跟你辩论，你要输的，所以一般外边的人是不准学的。

那么他冒了名进去之后，因为世亲菩萨人家知道学过经部的，就害怕，不敢给他学。他冒了个名去学，学了四年。在里边他
们学习要辩论，他辩论的时候，经常用经部的道理把有部的《大毗婆沙》辩输。这样之后，大家很奇怪，也不知道是世亲。最后，一个阿罗汉，他入定一看，知道是世亲菩萨，他说，“你赶快走，你不走的话，这里还有一些没有离欲的，就是没有证果证道的，那些人可能要害你，赶快走！”

世亲菩萨走了之后，就造《俱舍论》，一方面是依据《大毗婆沙》的道理来弘扬的，也有很多是根据经部的理论来批判《大
毗婆沙》的，这个就是《俱舍论》。《俱舍论》是世亲菩萨进入唯识的桥梁。他的思想基础已经安定了，经部再进一步就是瑜伽。所以世亲菩萨经部的学说接受以后，以后进入瑜伽是非常自然的一个倾向。无着菩萨也知道，观察这个机，把他领进瑜伽的门。

世亲菩萨的《俱舍论》出来之后，到处游历，大家辩不赢他。有一个国王的妹夫，是个婆罗门外道，他就想，这个《俱舍论》从哲学的理论辩他不倒，我要用文学的理论把他驳倒。他是精于声明学——文学学得很好，他就根据他学的文学，把世亲菩萨的《俱舍论》批判了一通。结果世亲菩萨看到之后，又作了一部论，把他的论也批判了，批判得体无完肤。世亲菩萨的论，不但是在哲学的理论上站得住、推不倒，在文学的基础上也是第一的，其他人想用文学来推倒也推不倒。

世亲菩萨摧伏了当时很多很多的外道。国王赏了他很多的钱，他把这些钱造了很多僧伽蓝。这是他的功绩。那么我们说世亲
菩萨的功绩如此，增高我们对于学他论的郑重心，因为这样大的菩萨所造的论，我们不能掉以轻心，要好好地学。

那么今天我们总要念一段，不能说开了一个头，就讲一些闲话。那么我们把原文要稍微讲一段。

甲二 总标名数

大乘五蕴论

“大乘”，我们说佛教里边有大乘、小乘。小乘是以自了为目的，自己了脱生死就完了，不发心度一切众生的。小乘不是不度众生，与自己有关的也度，但是没有这个愿，一切众生一个不漏地度，所以说是小乘。那么“大乘”是发菩提心，所有一切众生，不管是冤亲，跟我有关系没关系，远的近的，都要度完，一个也不留。发这个心的就是“大乘”。

这里我们再简别一下，大乘跟小乘是在心上的，不在经论上的。这部论大乘人去看，就是大乘经、大乘论；小乘人去看，它
也变成小乘的了。所以不能说这部书是大乘的，那部书是小乘的。

那么这里怎么说“《大乘五蕴论》”呢？这是说这个《五蕴论》是以大乘的观点来讲的，是这个意思。大乘是以发菩提心，
度一切众生出发的，都叫大乘。大乘有两个大体系（两个派），一个是中观派，一个是瑜伽派。这个《五蕴论》是以大乘的瑜伽观点来讲的，所以叫“《大乘五蕴论》”。

如薄伽梵略说五蕴：一者色蕴、二者受蕴、三者想蕴、四者行蕴、五者识蕴。

“如薄伽梵”说，这个论是世亲菩萨根据经来的。经是佛说的，“如”就是根据，“薄伽梵”就是佛。“薄伽梵”是印度话，也翻世尊，也就是佛。有六个意思，“尊贵”、“吉祥”等六个意思。因为这六个意思你翻了一个，把五个就丢掉了，那么干脆不翻，就这样子“薄伽梵”保存原名，那么提起“薄伽梵”呢，大家把这六个意思一齐都能够涌现出来。那么经上，佛把一切法归纳成 “五”种“蕴”。“蕴”，什么意思？我们后头要讲。哪五种“蕴”呢？

第一个是“色蕴”，所有物质一类的，我们现在所谓的物质一类的东西，都叫“色蕴”，包含一些微细的物质，我们眼睛看
不到的。色有三种：有见有对，是最麤的；无见有对，是细的；还有一种无见无对，是意识的对象，不是我们五官的对象，这个也属于色的范围。

第二种，“受蕴”，一切感受，我们碰到的苦乐这些。

第三种，“想蕴”，意思就是取相，或者是了知，都可以。

第四种，“行蕴”，是造作，迁流造作，不是稳定的，他是迁流、变化，造作是我们意志能够起这个作用的。

第五种，“识蕴”，了别叫识。

第一句话就是标一个名，“如薄伽梵”，不是我们自己说的，不是世亲菩萨自己编出来的，是根据经、依据佛所说的，有五个“蕴”，哪五个呢？一者“色蕴”，二者“受蕴”，三者“想蕴”，四是“行蕴”，最后一个是“识蕴”。

我们再看《广五蕴论》，对照一下，就比较明确了。

【广】 佛说五蕴：谓色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴。

“如薄伽梵略说五蕴”，他这里说“佛说五蕴”，很明确“薄伽梵”就是“佛”，从这一点，不查字典也知道，“薄伽梵”就是“佛”，佛说的五蕴。哪五个蕴呢？色、受、想、行、识——“色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴”。这个批注比世亲菩萨原文反而简单，因为前面的原文很清楚了，不必要再增加批注了。但是他这里一个就很明确地告诉你，“薄伽梵”就是“佛”。“如佛说”这句话就点出来。你如果“薄伽梵”查字典，没有字典的话，你把《广五蕴论》一看，那么基本上也知道就是佛说的。查字典当然要仔细一点了，“薄伽梵”有六个意思。那么你不查的话，你知道就是“佛”，就可以了。

所以说《广五蕴论》跟《五蕴论》基本上就是起对照作用，它这里详细的，它那里不要再讲了，就简单地说过了；它这里头
讲得还不太透的，它那里就给你打开来讲。所以我们学的时候，《五蕴》是一个原本、是教材，《广五蕴》是批注、是参考数据，看的时候要对照看。你如果这个看了之后，看完了，再看那一个，那就失去意义了。就是要一段一段对起来看，作一个批注的这样去看。

那么今天我们就讲到这里，因为开头只是介绍一下，明天以后不是这么慢了，这么慢地讲下去，哪一天讲完都不知道了。明
天开始就要讲多一点。学习的方式，就是要预习，你事先先去看一看，哪些懂的，哪些不懂的。不懂的听的时候就特别注意一下，或者讨论的时候把这个不懂的问一下。讨论能够解决问题的，就讨论解决。如果讨论会上解决不了的，就由组长把你们的问题提上来，第二天给你们解决。或者要查数据的，数据查到之后给你们解决，总之希望在学习当中，把我们所想到的问题都能够通得过去，如果学了半天还有很多不懂，这个样子学习的效果不好。总之基本上都能把一切问题都解决掉。

好，今天我们就讲到这里。

第二讲

(2A)我们说法相书的组织非常严密，是一层一层次第解释的。我们看这里结构，“如薄伽梵略说五蕴”，佛，他在说法
的时候，简单的说五蕴；中等的，十二处；广的，十八界；再广的，八万四千法门。略略地说，世间上一切的法，可以略摄为五个蕴。什么是“蕴”？我们前面讲过，积聚的意思叫“蕴”。

哪五个蕴呢？他马上就跟着解释：“一者色蕴，二者受蕴，三者想蕴，四者行蕴，五者识蕴”，一个是“色蕴”，一个是 “受蕴”，一个是“想蕴”，一个是“行蕴”，第五个是“识蕴”。这五个“蕴”，就是佛说的“五蕴”。下边还要讲下去，什么叫 “色”，一点一点打开。

现在我们看广的。“佛说五蕴”，“佛”，两个一对照，就是“薄伽梵”，“薄伽梵”就是“佛”。“谓色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴”，这个是总说。

“蕴”的意思，我们上一次讲过，积聚的意思叫“蕴”，这个后头还要开讲，我们这里只略略提一下。积聚的意思，很多东西合拢来，聚了一堆，同样性质的把它分了一类，分了一聚，这个就叫“蕴”。属于物质方面的，“色蕴”；感受方面的，“受蕴”；想象的、概念方面的，“想蕴”；造作，行动的，就是“行蕴”；了别的，“识蕴”。

以前我们也讲过，有质碍的是“色蕴”，“质碍为性”。“受蕴”，“领纳为性”，领纳前面的。当根、境相对的时候，产生
识，识生的时候，就有变化。这个变化，具体地，就现在触上；受就把触的那个变化领纳出来，然后明朗化，这是苦的，这是乐的，这是不苦不乐的，这是“受蕴”。“想蕴”，“取相为性”。外边的、客观的相，摆在我们心里来了，就是成了我们的名言，也就是概念之类的东西。把客观的东西，移植到自己心里上来了，“想蕴”。“行蕴”，我们的意志造作，这些。迁流造作叫“行蕴”。 “识”，是了别，能够分别这是什么什么的，这个是了别的一个心，叫“识蕴”。

那么，这个里边就是说“受蕴”跟“想蕴”，跟“行蕴”里边的心所法，它是了别个别的境；“识蕴”是了别总的境。等于说
识蕴是总经理，全部都管，但是明细的，不是他管的。帐是会计管的，钱是出纳管的，外边的业务，是外勤人员去干的。那么各式各样的人都分工，而总的管的是总经理。那么具体事情，他都要管，但是他又不是每个事情亲自管，他是监督管理。“识蕴”是在后头的。

这五个蕴，我们以前讲过，后头还要讲，现在是略略提一下。积聚叫蕴，那就是说，这五个蕴里包含的是有为法，没有无为
法。无为法为什么不在五蕴里边？这个我们有讲义，你们下了课可以抄。

无为非蕴摄——依《俱舍论颂疏》

我们看看，为什么五蕴里边没有无为法？《俱舍》里边有一个颂1：“蕴不摄无为，义不相应故”，五蕴里边，是不包括无
为法的。这个问题，我们以前在广化讲的时候，学生里边总是搞不清，有的时候还要提反面的一些问难。但是，我们在《俱舍》里边，直截了当告诉你了，蕴是不摄无为法的，五蕴里边只能是有为法。为什么不摄？“义不相应故”，它的意义，跟五蕴是不相应的。什么叫不相应？好几个不相应，下面就要说。

无为法在《俱舍》里讲三个，《百法》里讲六个。不管它三个、六个，总之，没有生住异灭的叫无为法。那么，现在我们说
这个无为法，它不是色，没有质碍的，我们说有变碍的叫色，色蕴的定义就是变碍为性。那么，这个无为法不变的，无为法也没有质碍的，那当然是不能叫色，跟色的意义不相应，它不能摆到色蕴去。那么受是领纳为性，无为法不能领纳。想是取相，无为法也不能取相。乃至识是了别，无为法也不能了别。这样子呢，这五个蕴里边，无为法都插不进去。

那么有的人说了，你五个蕴插不进，第六个蕴就可以了，来个无为蕴好了。不能立，为什么原因？第一个，蕴是积聚的意思，
无为法怎么积聚呢？无为法是没有东西的，怎么聚起来呢？色蕴是很多的色，内色、外色、过去的色、现在的色、好的色、麤的色、细的色，各式各样的，把它合了一起，叫了个色蕴，那么无为法不能分类，也不能聚集。所以说它跟蕴的意思不相应，也不能立一个无为蕴。

再一个依据，比较细一点，能懂的就懂，不懂的暂时放下，这是《俱舍》的文。我们说蕴分两种，一种是跟烦恼相应的，叫 “取蕴”，这个我们讲过的，烦恼所执着的、执取的那个蕴，或者是烦恼所生的蕴，或者蕴所生烦恼，互相的这个关系的，假使跟烦恼有联系的，这个叫“取蕴”，这是有漏的。这有漏的取蕴，是一切染污的所依，——一切染污，都依靠有漏的五蕴，来生出来的。“故显染依”，这个有漏的五蕴是染污的依。那能依就是染污，所依就是五取蕴。反过来，无漏的五蕴是净依，一切清净的法，依靠无漏五蕴的。所以这一个蕴，也通染也通净。那么，无为法却不通染不通净。无为法是无漏的，不通染。所以说无为法不是染依，也不能做有漏的。所以说净依也好，染依也好，它都不是依。无为法不能生东西的，不能给人家做依靠生出其他东西来的，无为法是不生不灭的。所以说这两个意思，净依也好，染依也好，都不相应，所以说无为法不能立蕴。

那么，上一次讲的五蕴，为什么，六个蕴不能立。少一个蕴行不行？少一个蕴也不行。那么这就牵涉到受、想两个心所跟那
一次讲的界差别因，为什么它的次第这样子，这个我们现在就不讲了，摆到后头要讲，后头讲五蕴的时候，蕴是何义等等，那个时候再讲。你们现在，讲得深了，怕你们容纳不了，到那儿讲到最后了，把深的东西放在后头讲。这个暂时就不讲了。下边我们开广五个蕴：色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、再一个识蕴。

甲三 别牒解释

乙一色蕴

云何色蕴？谓四大种及四大种所造诸色。

这是《五蕴论》的，它是一个一个分开的，跟你打开来的，就是一个网，它的一个纲，再下边一个目，纲分了几个目，几个
目，每一个目又是一个纲，它又分了很多的科。

“色蕴”，是五蕴里边的第一个。色蕴是什么？总的来说是“四大种”，四大种所造色两种。这两种里边再分开讲，什么是
四大种，什么是所造色，这个是一个一个分下去，就是字典了，你查字典没有那么清楚。那么这里看广的。

【广】 云何色蕴？谓四大种及四大种所造色。

那么是开两种，色蕴里边又分两种，能造的，“四大种”；所造的，四大种所造的色，“所造色”。能造、所造分两种。那
么什么叫能造四大种？再追下去。

丙一四大种

云何四大种？谓地界、水界、火界、风界。

什么叫“四大种”？地、水、火、风。再追什么叫“地界”？所以我问题也是这样问的，它这个书上就是这么来的，地、水、
火、风告诉你了。那么什么叫地界？

云何地界？谓坚强性。云何水界？谓流湿性。云何火界？谓温燥性。云何风界？谓轻等动性。

这是把能造的四大讲完了。我们看广的：

【广】 云何四大种？谓地界、水界、火界、风界。此复云何？谓地坚性，水湿性，火暖性，风轻性。界者，能
持自性所造色故。

“云何四大种？谓地界、水界、火界、风界”，一样的。“此复云何？”什么叫“地”界？“坚性”，坚硬性，一样的。 “水”是“湿性”，它是流湿性，一样的。“火”是温燥性，“暖性”，也是一样的。“风”是“轻等动性”，它是“轻性”， “轻”是包含了总的，“等动性”，就是除了轻以外，还有其他的能之类的，它并不是轻重的东西，但是它也是运动的。那么，就是说把四大种讲了。

但是这里《五蕴论》里边，“界”没有交待，这里有个“界”。“界者，能持自性所造色故”，什么叫界？能持自性。地大
来说，它的自性，就是坚硬性，所以叫地界。这个地界，它这个东西，就是能保持它的坚硬，可以相似相续的。

我们说不是不变，前后相似，而且能够等流相续下去。今天的河跟昨天的河相似相续，东西不是一个，但是看的样子差不多，这是“相似”。“相续”，昨天的河，今天还是有这么河，继续下去，没有断掉，没有说水枯掉了、河没有了——没有。这个相似相续，就是虽然有变化，表面上还看不出来。今天，我们的桌子是这么样子的，昨天也差不多。你说一模一样吧，它毕竟老化一点了，在它的分子里边，不断地运动，跟以前的排列，完全不是一模一样的。但是，我们麤地看起来，相似相续，没有断掉，看看跟昨天差不多，相似相续。

那么，就是能够持它的自性，相似相续地等流下去，这个叫“界”。还有，除了自性之外，所造色。它所造的色，也能够把
它持了，跟前后相似相续地等流下去。这个就是界的意思。

那么，什么叫“地、水、风、火”呢？我们讲过了：地是坚硬性，水流湿性，火温暖的性，风就是轻动性。我记得，有人就
提那个问题：人的身上，这个四大怎么配合？我们这里要知道，这个硬、湿、暖，都是我们身体碰到的境界，不是眼睛看得到的。这个我上次讲过一个公案：一碗汤，很烫的汤，盐巴摆了很多，看起来烟也没有，好象是并不烫，但是吃下去，把肚子也烫坏了，那就是说眼睛看是不准的，要手去碰的，你手或者舌头去尝一尝，那就烫得你够呛。“坚、湿、暖、动”都是身的境界，不是看，眼睛看得出来的，这是能造的四大。

那么所造的，就是说，一切我们看到的东西都是所造的。一个人身上的看到坚硬的骨头、牙齿等等，这是地大的显示。你说
里边火大有没有？有，它有温度。水大有没有？它既然成了一个硬的东西，没有成粉碎的话，那就是有水大，把它聚起来的，水的功能——能聚。那么运动，当然有，你这个骨头里边，分子在动，骨头本身也能动，你拿东西、走路，都是在运动。那么，人身上骨头，是四大的地大特别显示，其他三个大不是没有，就是隐下去了。那么血液、痰、涕、唾、那些肠里的液体，是水大为主，其他的风大、火大、地大，不是没有，隐在里边。那么，当然我们的温度、体温，就是火大，当然体温又离不开地水风了，离开地水风，那个温度在哪里呢？那么，风大就是呼吸，里边的血液的运动，等等，都是风大，这是人的四大的配合。

五因释造——依《杂集论》

那么，这里产生一个问题，就是什么叫“造”？“能造色”、“所造色”，“造”的意思是什么？那么，这里我们是根据《俱舍》2，“造者，因义”。“造”就是因，能造的，依它为因，这个就是造的意思。就是依四大为因，产生的果就是所造色。造的意思就是因。这个因有几个？五个因：“生因、依因、立因、持因、养因”。能造色给所造色做因的意思，有五层。下边我们根据《杂集论》3，把五个因的解说，再讲一下。

这个能造、所造的关系，一个是“生因”。生因就是“起因”，它所以生起来就是靠四大种，没有四大种，它就生不起来的。 “谓离大种，色不起故”，那就是所造色，如果离开四大种，它就生不起来的，它的生因就是四大种。

第二是“依因”,“即是转因, 谓舍大种, 诸所造色, 无有功能, 据别处故”，起因生因是它的体，从四大种来的。“依因”，它的作用，它的作用也是靠四大种来的。离开大种之后，所造色的功能就没有了。因为什么？“据别处故”，你没有靠着大种，靠到其他地方去了，那四大种所造的功能就显不出来了。所以说四大种的“转因”，就是说，离开了四大种之外，所造色的那些功能，就没有办法表现出来了。你都离开四大种了，你的功能哪里表现呢？表现不出来了。

“立因”，“谓随转因，由大变异，能依造色，随变异故”，就是跟了它转，大种变了，所造色也变了。假使一个木头，把
它一烧，大种变掉了，它的水分跑掉了，那么成了一个枯的炭棒棒，它的这个木头也就变掉了。所以说大种一变，这个所造色也变了，所以叫“能依造色”。“能造”，四大种；“所造”，就是我们看到的东西。

“能依”、“所依”，这个又来了。“能依”就是附带的；“所依”，四大种。造色是“能依”。所以“能依”、“所依”，不要看能就是主要的，要看哪个东西。“依”，本身来看，“能依”的就是附带的，小孩子依父母，“能依”是小孩子，父母是“所依”的。所造色依四大种：所依的四大种，主要的；能依的造色，是次要的。所以，不能看能所来分，要看能、所下边什么字。这个是依，当然是能依次，所依是主。能依的造色，跟了所依的四大种变化的，四大种一变化，造色也变化。第三个是“立因”。

第四个是“持因”，“即是住因，谓由大种，诸所造色，相似相续生，持令不绝故”，因为靠四大种把它支在那里，这个所
造的色，可以今天、明天看上去差不多，而且不会断掉，这样子连续地维持下去。如果四大种错掉了，这个造色当然不存在了。所以说这个所造色，假使这个桌子，昨天如此，今天也如此，明天也差不多，这就是四大种把它支在那里的。如果没有四大种给它支持的话，它就不能成立了。它今天有，明天就没有了，四大种跑掉了，它也不见了。

最后是“养因”，“即是长因”。四大种大了之后，所造色也能够增长。我们说小孩子，养下来一点点大，他吃了饭之后，
四大种的东西增加了，那么他的身体也就慢慢地大起来了，人也就高起来了。瘦的人，可以把他养得胖起来；小的，可以长大起来。这都是四大种能够给所造色起作用，这是养因。

所以说四大种对所造色的作用，能造所造的“造”，包含五个功能：一个是生，一个是依，一个是立，一个是持，一个是养。
这五层作用，要记住的。凡是讲到四大种能造色，它对所造色就有这个五个作用，它们的关系就这么五个。

“能造色”是讲完了，下边“所造色”：

丙二 四大种所造色

云何四大种所造诸色？谓眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，色、声、香、味、所触一分、无表色等。

这里说了那么多。我们说能造色是地、水、火、风，所造色是什么？就给你总地分类：五个根，“眼根”、“耳根”、 “鼻根”、“舌根”、“身根”。五个境，“色”、“声”、“香”、“味”、“触”——这是“一分”。为什么“一分”？很明显的，“触”包含着地、水、火、风，既然地、水、火、风是能造，我们说的是所造，要把能造的地、水、火、风除开；除开了，还余下的那一部分，就是“所造色”。所以“触一分”，只能是算一分。再加“无表色等”，有那么多。

丁一五根

什么叫根？这个在《五蕴论》里就没有了，《广论》就补充一下4。就是说，眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，这个“根” 什么意思？“根”，我们说有几个意思：“最胜自在义”是一个，“主义”是一个，“增上义”又是一个，这是《五蕴论》说的根有三个意思。我们这里根据《俱舍》的5，把它稍微打开来讲一下。

“根是何义”？《俱舍》里边又分了几个：“最胜、自在、光显，是故名根”，在《俱舍》里边，就分这三个：最胜、自在、
光显。这个跟这里差不多，但是也有详略的关系。我们先把《俱舍》讲了，《俱舍》没有的，我们再补充一下。其实《俱舍》没有的，它还是《俱舍》里边，还是有，它不过不放在根里边，另外讲了。那我们等一下看下去就知道，先把《俱舍》的“根”说一下：

“最胜”义、“自在”义、“光显”义，这个三个义叫“根”。“由此总成根增上义”，这个“增上”的意思，包含前面的“最胜”、“自在”、“光显”，那就是总的加起来，就是“增上”。“增上”的意思，并不离开前面的，前面三个合起来，就叫“增上”。殊胜的作用，叫“增上”。

那么什么叫“最胜”？这个五个根的体是殊胜的，叫“最胜”，“最胜”是体的。那么这五个根的作用殊胜叫“自在”，它可以看，可以听，有自在权，这个作用来说叫“自在”。它的体跟用都胜，叫“光显”。所以说在《俱舍》里边，“根”的这个含义： “最胜”是指体；“自在”是指它的用；“光显”，就是体用两个合起来，那就是前面两个合起来就叫“光显”，意思就是“最胜、自在”。“最胜、自在”两个都殊胜，就是“光显”。

由有“最胜、自在、光显”，这三个意思合拢来，就叫“增上”。“增上”，就是有这个殊胜的作用，能够产生这个殊胜的作用，叫“增上”。在《俱舍》里边，“根”就是这么说。那么这里说，这个“自在、最胜”跟《俱舍》差不多，我们讲过了，“增上”也讲过了。

这个“主义”，这是《广五蕴论》里边，它另外提出的6。那么，它要特别解释，这个也就是看到，《俱舍》讲过的，它就
不讲了，《俱舍》没有讲的，它要提一下。其实，《俱舍》也是讲的，不在这个里边讲。

那么，这里我们就看什么叫“主义”。“根”有“主”的意思。那么“所言主义，与谁为主？”这个“主”是对哪个说它是主呢？主是相对的，一个主、一个是从。你是主，对哪个来说你是主，就是你的“从”是哪个？

“谓即眼根，与眼识为主”，“眼根”对“眼识”为主，就是说“眼识”是跟了这个“眼根”来的，“眼识”是附带的，主是 “眼根”。为什么叫“主”？“生眼识故”，就叫“主”，因为它能生眼识，不是眼识生眼根。所以说，眼根有这个功能生眼识，眼根为主。

“如是乃至身根，与身识为主，生身识故”，那么这样子说呢，眼、耳、鼻、舌、身，乃至识：眼根与眼识为主，耳根与耳识为主，乃至身根与身识为主。这是主的意思，为什么？“生身识故”，这个一样的。

那么在《俱舍》里边，是不是讲这个道理呢？也讲的。那么，这个道理我们还是把它说一下。《俱舍》里边有一个话 7： “随根变识异，故眼等名依”，一个主、一个依；一个是主，一个是它的依靠——“依”。意思一样的。“随根变识异”，假使说，今天这个眼睛，很健康，没有毛病，你看东西很清楚，眼识去看很清楚。如果第二天眼睛发炎了，那么因为这个浮尘根变化，眼识也产生变化了，你这个眼识就看不清了。眼根、净色根也变化了之后，眼识生的时候就不清楚了。你红眼睛，或者是发炎，或者什么，那你看东西就马虎了。所以说眼根有这个功能——眼根好，识也清楚，眼根不好，识也不清楚。

眼识是依靠根跟境相对而生，那么它跟根的关系密切。眼根有变化，这个眼识也就变化了；但是对面那个色境，它的变化对
眼识的影响不大。如果我们看到一个盛开的花，我们眼睛看，很清楚。第二天这个花谢掉了，这个境是坏掉了，但是我们眼睛看这个谢的花，也是很清楚。就是说境的变化对眼识不成关系，而根的变化对眼识成关系，所以说眼根是主，所依就是主了。

“随根变识异，故眼等名依”，因为这个识跟着根的变化而变化；根怎么变，识也怎么变。那么这个识，是依根的，根是主， “主”的意思就出来了。而这个境，不是主。因为在这个《广五蕴论》里边只讲是“主”，还有“次”的。眼识生，生靠两个缘：根、境。但是你境，现在我们《俱舍》就把两个都讲了，根是主要的，境是次要的。境变化，眼识不生关系。

再一个，“彼及不共因，故随根说识”，什么叫“不共因”？眼根，只有自己的眼识可以生出来。自己的眼识，依自己的眼
根生的，不共其他的，只有给自己眼识生的，这是跟其他的识不共的。外边的色境，却是共的。这个色也生起你的眼识，也可以生起他的眼识，共的。我的眼识，从我眼根看出来，但是他的眼识，不能借你的眼根看的，是不共的。

那么，这个色，不但是生眼识，也可以生意识，我们缘色的时候，看到的这个颜色是红的，就心里想这个很好看，如果看到
这个颜色是灰塌塌的、黑黢黢的，就感到很不好看。好看、不好看是意识的作用。意识跟眼识同时可以缘这个色境，所以说这个色境，不但是他的眼识也能缘，自己的意识、他的意识也能缘，这是“共因”。而这个眼根，只能生自己的眼识，这是“不共因”。所以说从这个几个方面来看，眼识主要地依靠眼根，所以眼根是主，生眼识。

我们说这些都是辩论，在《俱舍》都是讲的是有辩论的。在这里，就平平地跟你讲一下。眼根是主，给哪个做主呢？它能生
眼识。但是我们说，生眼识不但是眼根，还有色境，那么这个一定要比较了：到底色境为主，还是眼根为主，来生起眼识？那么再同色境比较，眼根为主。因为两个原因：一个是根变识变，境变识不变；再一个，根是不共因，只有自己眼识能生出来，而色境，生自己眼识，也生他的眼识，也可以生无量无边众生的眼识，也可以生出意识出来，所以说是共因，它的关系就不是那么专有，所以说不是主，根是主。

这里就把这个主义补充了一下。至于说“最胜、自在、光显、增上义”《俱舍》都讲过，他也就不仔细地给你分析了。 “主”的意思，在《俱舍》讲根的里边没有它，是在另外讲的，那么他就把这个“主”义又提一下，这是生眼识的，以眼根为主。眼识，是附在眼根上才生，从它生的。所以说根的意思还有一个主的意思。那么下边把根分开讲。

云何眼根？谓色为境，清净色。

根讲完了，那么根有多少？有五个。这里，《广论》8：“云何眼根，谓以色为境，净色为性”。“清净色”，“净色为性”
两个话，互相衬托。清净色，说它的体是清净的，一种色法。这里更明显地告诉你，它这个体性就是一种清净的色。

什么叫清净色？“谓于眼中一分净色，如净醍醐。此性有故，眼识得生，无即不生”，什么叫清净色？在眼睛里边有“一分”的“净色”，不是全部，我们的眼睛有浮尘根，像葡萄那样子一个眼珠子就是浮尘根。在眼的浮尘根里边有“一分”，有一部分是“清净色”，这个“清净色”，有比喻是“净醍醐”，最清净的醍醐。我们人间，牛奶生酪，酪生生酥，生酥变熟酥，熟酥最后提到最高的最干净的就是醍醐，醍醐里边又是最净的醍醐，那就是说这个色是非常清净的色。这个清净色有了，眼识才能生。如果没有清净色，眼识就不能生了。

我们说，我们人现在可以造出一种镜子、照相机，这个用物质来造出这个眼睛一样的作用，也能反射外边的。（2B）尽管你造得再好，看的感觉没有，只能帮助人家看的，真正要感觉的能看到的，那就是要有净色根，这个净色根造不出来。“净色根” 在《俱舍》里边它就是怎么说呢9？它说五根“体清净故”。这个五根，它的体是非常清净的，像什么？“如珠宝光”，珠宝已经是干净东西，珠宝发的光，它是摸不到的，只是看到一点点。那就是说这个净色，细得我们碰也碰不到，肉眼看不到，天眼能看到，非常清净的一种颜色叫“净色”。

这个“净色根”在其他的法相书上又叫“胜义根”，那么“胜义根”就是对“浮尘根”说的。我们看到肉团的眼睛是“浮尘根”，那么里边含的净色的眼根叫“胜义根”，这两个相对而论。对“浮尘根”说，那个是“胜义根”，真正能见的是“胜义根”。 “浮尘根”在，“净色根”没有，还是见不到——眼识不能生。不能生眼识，就不能看。

那么它的体，是清净微妙的一种色法，“无见有对”，清净色。“无见”，就是肉眼看不到，天眼能看到，这个肉眼看不到的就叫“无见”，我们的肉眼所不能见到的。但是“有对”，它毕竟是四大所造的，有质碍的，这个质碍很细，也是人、凡夫是感不到。我们说电子、原子，这些东西在我们的手碰上去，根本就感不到的东西。那么这个净色根一样，是无见，是我们的肉眼看不到，但是，不能说它是没有东西的，有质碍的，是有对的。有对的，就是它有质碍的，有物质的体性的。那么这个东西是净色根。能见的色，就从净色根来的。

《俱舍》里边还有个争论：我们能见到底是根见还是识见，眼识来见，还是眼根来见？这个有辩论的。有的说是眼根见，有
的说眼识见。那么到底什么见？这个大家去考虑一下。眼识能见，那么眼根干什么用？如果眼根能见，那不必生眼识了，直接眼根就看了。那么到底哪个来见？这个问题《俱舍》里有。那么我们自己动动脑筋。

《俱舍》，这本书叫“聪明论”，学了这部书使人聪明的，也就是聪明的人，学了之后，什么世间上的事情都会懂。我们不聪明的人，这个书一学也会聪明，因为叫“聪明论”。这个里边很多问题，为什么人要生两个眼睛？这个也有。两个眼睛，到底是跟交流电一样——交替地看，还是同时看？这些问题在《俱舍》里都辩的有。那么，这些都是比较微细的问题，在我们初学，就不要管那许多。

这是眼根。耳根、鼻根、舌根、身根，那是一样的。

云何耳根？谓声为境，清净色。

这个“耳根”，它所缘的境是声，它只能缘声音，它不能缘色，不能缘香，这是凡夫的境界。到菩萨修行到一定的时候，就
是六根清净位，还没有见道，还在道前，见道以前，六根清净那个位置，他的六个根能互用。我们现在说有些特异功能的，他的腋下可以看字，这个是不是神话？不是，他有这个特异功能。

真正菩萨修行到六根清净位，眼睛能够看声音，也能够闻到香味道，或者身体手里也能够看字，每一根都可以起六根的作用，
能看、能听、能闻、能尝味道，身体也能够看、能闻、能尝味道，都能通用。那么，凡夫之位就是隔开的，眼睛只能看，耳朵只能听。“清净色”也是净色根，它的色是清净的。

云何鼻根？谓香为境，清净色。

“云何鼻根，”一样，“香为境”。他的鼻子缘的境是香气，也是净色根，清净色所造的。那这些都是四大所造的，它的材
料就是四大，等于说我们这个房子不管你是平的楼房也好，后边那个大师殿也好，它的材料都是砖瓦木石，水泥钢筋，都是这些东西。那么它都是四大种，造的东西有很多，四大种造的有眼根、耳根、鼻根、舌根，舌根就是尝味道的。

云何舌根？谓味为境，清净色。

也是净色根。

云何身根？谓所触为境，清净色。

身根，“谓所触为境”，身根所对的境界是“所触”，不是“能触”，“能触”是心所法，这个是“所触”的境，色声香味触的那个“触”。它故意加个“所”，也就避免你混淆那个“能触”的心所法。那么这是五个根，就完了。

那么我们再看看这个广的，广的里边。

【广】 造者，因义。根者，最胜自在义、主义、增上义，是为根义。

“造者因义”，所造色，这个“造”什么意思？它就跟你讲一讲。造是因，就是由它的这个原因来造，才能造得起来，就是
这些所造色的因，就是四大种。四大种有四种因，那么所造的色是它的果。

什么叫“根”？“最胜自在义、主义”。“根”，就是说，对那个境有自在的意思，有主的意思。

这个“主”的意思很微妙，《俱舍》里广讲，我们这里稍微提一下：就是说我们看东西，眼根跟色境两个东西，哪个是为主？
眼根为主。你眼根坏了就不能看，如果所看的东西打烂了，你还是能看。所以说眼、色两个为缘，产生个眼识能看。中间的依眼根为主，眼根一坏的话，什么色都看不到了。“色”，假使你盯了这个鼓在看，那个鼓把它打烂，你这个眼根还是能看其他东西，都能看，那个烂的鼓还是能看到。如果把你眼睛打坏了，你什么都看不到，所以“主”就在根上。

“自在”也在根上，我要看就看，我不要看，就不看。

“增上”就是它是起主要作用的意思。

这些都是依眼根为主，总的来说“是谓根义”，根的意思有那么多：最胜自在义；主的意思；增上的意思。那么这些名相，
在《俱舍》里就广讲了，我们这里，暂时就不要讲得很多，因为《俱舍》有一品叫《根品》，这品里，什么叫根，那就广泛的把它解释清楚。

现在我们这里，眼根、耳根、鼻根、舌根、身根这个“根”，我们只要知道它是一个“主”的意思，就是根跟境对起来，主
要依的是根，主要的力量不在色上，固然色跟根两个对起来才能看到，但是主要的主宰权还在根上，所以说这个根跟外边的色境不一样。

这个就牵扯到这个问题：我们的眼根能看东西的，为什么不叫色根？这里就是因为色是次要的，眼是主要的，所以叫眼根，
不能叫色根。同样耳根不能叫声根，因为境是次要的，根是主要的。根有最胜、自在的意思，主的意思，有增上的意思，境没有这三个意思。所以根跟境不一样。那么它下边还讲，讲得很仔细。

【广】 所言主义，与谁为主？谓即眼根与眼识为主，生眼识故；如是乃至身根与身识为主，生身识故。

所谓“主义”者，“与谁为主？谓即眼根，与眼识为主，生眼识故”，就是说要生眼识，哪一个是一个主，能生出来？眼
根。你没有眼根，色摆在那里，再摆得时间久，眼识生不出来。眼识一定要依托在眼根上生得起来，眼根坏了，眼识就不起。即使色境不坏，眼根也生不起来；色境坏掉了，眼识照样看，不会受影响。所以，这个主宰权在眼根上，因为眼识生起主要依眼根，不依外境的色。所以这个根有“主”的意思，这个“主”就是生眼识的“主”。生眼识——眼根跟色境相对生眼识，在这两个里边，眼根为主，色境不是主。这是根的“主义”。因为这个特别重要，讲一下。前面“最胜、自在、增上义”，这个大概意思知道就可以了。它把“主”的意思帮你讲了之后，那么，主要的眼根跟色境的差别也就知道了，它能够生起眼识，以它为主。

“如是乃至身根，与身识为主，生身识”，那么，眼、耳、鼻、舌、身，要生起眼识、生起耳识、乃至生起身识，依根为主，
不在境上。所以根是主的意思。那是补充《五蕴论》里边，它根的意思没有讲，这里给你开广讲了一下。那么下边我们又看下去，看《五蕴论》，五根讲完了，就是眼根、耳根、鼻根、舌根、身根。

下边是色、声、香、味、触，外境。

云何为色？谓眼境界，显色、形色、及表色等。

什么叫“色”？是眼睛看得到的东西，是“眼”的“境界”。这是一个抽象的名词，眼睛所看得到的东西叫“色”。具体的哪些？具体就是显色、形色。“显色”，青黄赤白这些颜色；“形色”，长短方圆，这是形状。这两种都属于色法。“显色”好， “形色”也好，都是“色”。

还有“表色等”，什么叫“表色”？这个色可以表示给我们看什么意思的。假使我这么挥挥手，你知道我在跟你打招呼；假
如我招招手，你可以知道我在叫你来；如果说有个人他在磨刀，知道他要用刀去干什么去了；如果这个人买了个鸡，放在旁边，在磨刀，肯定知道他要杀鸡了。那么，他拿把刀向鸡的脖子上砍过去的时候，那就是杀业，在有部说杀业是“形色”。这是“表色”，能够表示给我们知道的那些色，除了“显色、形色”之外，还有那些动作，指“表色”，这些都是属于色境。

那么我们要知道，这是色就是眼根所对的境界，具体说，有显色——青黄赤白，形色——长短方圆高下正不正。《俱
舍》里边举了二十种色，表色就是人的动作，你做些动作能够表示给人家看是什么意思的，大家知道你在行动。那么这一类东西，都属于色的境界。

（什么叫“声”？“云何为声？谓耳境界，执受大种因声、非执受大种因声、俱大种因声。”这个在《俱舍》里面也讲了很多，我看看《广五蕴论》有没有讲的。）我们还要把广的里边——眼根、耳根再念一道。

【广】 云何眼根？谓以色为境，净色为性。谓于眼中，一分净色如净醍醐。此性有故，眼识得生，无即不生。

“云何眼根？谓以色为境”，这个一样的，观的境是色法。“净色为性”，那就是清净色，它这个色，不是一般的色，是清
净的四大为性的。

什么叫“净色”？它有解释：“谓于眼中，一分净色如净醍醐。此性有故，眼识得生，无即不生”，在我们眼睛里边有一部分，这个组成部分不是一般的肉团眼，是“净色”，这个很清净色，“如净醍醐”。醍醐是最清净的东西。我们说，从牛奶提炼成生酥，生酥提炼到熟酥，熟酥提炼到醍醐，一层一层提上去，净醍醐——最好的醍醐，那是最清净的色法。有这个色法的缘故才能看，那就是说净色根，没有净色根，哪怕你肉团眼长得再好，看不到东西；那么净色根有，哪怕你眼睛长得很丑，但是东西也看得很清楚，所以主要看的是这个净色根。

所谓净色根，有的书上说是神经，我们否定。神经是眼睛看得到的，不是净色。这个净色在经典里说是看不到的，肉眼看不到的。所以说，不是所谓的神经，这个东西比神经还要细。有的书说，就是眼神经之类的，这个说法，还比较牵强附会的。“此性有故”，那么有了这个净色根，眼识才能生起来，才能看东西，没有这个净色根，眼识生不起来的。

那么，眼识怎么生的？根境相对。这我们恐怕都知道：由眼根跟色境相对之后，就生出眼识来，就是三和合。眼根跟颜色，
两个东西，一个根一个境，然后生起识，这三个东西，合和起来之后，就生心所法，心王心所就生起来。

【广】 云何耳根？谓以声为境，净色为性。谓于耳中，一分净色。此性有故，耳识得生，无即不生。

【广】 云何鼻根？谓以香为境，净色为性。谓于鼻中，一分净色。此性有故，鼻识得生，无即不生。

【广】 云何舌根？谓以味为境，净色为性。谓于舌上，周徧净色。有说此于舌上，有少不徧，如一毛端。此性
有故，舌识得生，无即不生。

“云何舌根？谓以味为境，净色为性。谓于舌上，周徧净色”，舌头上的这个净色根，到处徧满的，这个舌根，里边净色满的。“有说此于舌上，有少不徧，如一毛端。此性有故，舌识得生，无即不生”，这是研究生理学。一般的认识，都认为这个舌根是徧满舌头。但是也有的一些认为，在舌头上有极小一部分没有舌根的。这个地方，没有舌根的有多少？“一毛端”只有一个毛的尖尖那么大一点点，感不到。如果有一块地方是没有舌根的，那么东西摆在这个地方，它尝不到味道，木儿木滋的。那么，它现

在是整个舌头里边只一点跟毛的头头尖端一样小一点，是没有尝味的功能的。那么，这个在整个舌头里边说起来就显不出来，因为太小，它四周都布满了舌根，那东西碰上去都尝得到味道，所以说这个，作用就不现了。这是讲舌根。下边是身根:

【广】 云何身根？谓以触为境，净色为性。谓于身中，周徧净色。此性有故，身识得生，无即不生。

“谓以触为境”。身根的境界，是触，就是身体所碰到的东西，也是“净色为性。谓于身中，周徧净色”，这个净色，也是徧布全身的，我们全身都有知觉，它这个身根是徧满全身。“此性有故”，有这个净色根，才能感到东西。碰上去这个是硬的，这是软的，这是痛的——尖的痛的，假使火，碰上去烫的；冰，手碰上去就是硬的、冻手的，这个感觉全身都有。因为这个身根徧满全身。如果我们身体上有一部分，没有身根的话，那么这一部分你打也好，它也不痛，你给它包得暖暖的，它也不感到暖和，你冬天把它晾在外边，它也不冷，它没有感觉的——那就没有。整个身体都有感觉，那么就徧满全身的。这是补充五根，那么境：

丁二五境

【广】 云何色？谓眼之境。显色、形色及表色等。显色有四种，谓青、黄、赤、白。形色谓长、短等。

“云何色？谓眼之境”，眼所对的境界。“显色，形色及表色等”，“显色有四种”：“青、黄、赤、白”，“形色”：长、短、方、圆——《俱舍》里边讲“长、短、方、圆、高、下、正、不正”，一共八种。这是色法。

云何为声？谓耳境界，执受大种因声、非执受大种因声、俱大种因声。

那么什么叫声？“谓耳境界”，耳所对的境界叫声。“执受大种因声、非执受大种因声、俱大种因声”。这里，在《五蕴》
就完了，不说了。在《广五蕴》就给你讲一讲，什么叫执受大种因声，非执受大种因声，这两个名词是很陌生。

【广】 云何声？谓耳之境。执受大种因声、非执受大种因声、俱大种因声。诸心心法，是能执受；蠢动之类，
是所执受。执受大种因声者，如手相击、语言等声。非执受大种因声者，如风林驶水等声。俱大种因声者，如手击鼓等声。

“执受”的“大种”为因，所发的声叫“执受大种因声”。“非执受大种”为因，所发的声叫“非执受大种因声”。有一种是不执受的，有一种是执受的，这两种合起来发的声音，就叫“俱大种因声”。那么这里，这个名相都要解释。

什么叫“执受”？“诸心心法，是能执受；蠢动之类。是所执受”，“心心法”，——我们的心王、心所。这个里边，
就是法相很多。一开始介绍，就是要一个个介绍，现在大概地说一下，心王、心所后边要广讲。

“心王”，我们现在能够了别一切东西的，总的一个心，就是心王。心王有很多帮手——“心所”。这个心感觉舒服不舒服的是“受心所”；你要想象的能力的是“想心所”；你要给你提高警惕的是“作意心所”；你感到舒服的，是“轻安心所”，等等。这些心所法，各有各的功能，是帮助心王办事情的。等于说，心王是一个国王，心所作他大臣，给他办事情的，各管各的事。也就像我们规章制度一样，库房里的监院管什么事，客堂管什么事，每一个心所法，它管它的事情。那么心王是总的，一切心所法都对它负责，帮它办事情。心王心所是能够执受东西的东西。

“蠢动之类”，就是没有心的那些东西，假使我们的手、脚，这些东西它能动的，这是心王心所把它执受到的东西，“是所执受”。

“执受大种”，我们手脚能够感到痛，就是心所里边的受心所有感觉：这是痛的、这是舒服的、这是烫的、这是冷的。心王
心所把身体执住，身体就是执受大种。身体是四大种所造的，它是由心王心所把它执住的，这叫执受大种。那就是说，我们有情身上的那些器官，管你耳朵也好、鼻子也好、眼睛也好、身体也好，都是由心王心所把它执住的。如果活的，都有执受的，死掉它就

没有执受了。那么，山河大地就没有心王心所执受了。所以有情身上的一些身体支分都是有执受的。能执受的是心王心所，所执受的蠢动之类，它身体里会运动的那些部门，是所执受。“执受大种”，就是有执受的大种，那就是我的手，手是有心王心所把它执的，它知痛、知痒的，人家碰它一点，知道的，它有感觉的。

“执受大种因声”，以有执受的大种为因，发的声音。比如我们拍手，这两个手掌都是有执受的，你拍得太响会痛，那么这个有执受大种它作一个因，它产生的声音，叫“执受大种因声”。那么就是拍掌，或者说话，都是，我们的喉咙、声带都是有执受的，那么它发的音声，就是“执受大种因声”。

那反过来，“非执受大种因声”。那些山河大地，没有心王心所把它执住的——河流的声音、风吹的声音、树摇的声音，那些非执受大种为因所发的声音。它的举例是：“风林”——风吹过树林；“驶水”——水在流，很快地流“哗哗”的声音。这些没有心王心所执受的，这是“非执受大种因声”。

那么，“俱大种因声”，它又是“有执受”的，还有是“非执受”的，两种和合起来的音声。假使打鼓，打鼓的手拿着鼓槌子，这个手是有执受的，但是鼓的皮是没有执受的，这两个合拢来，你把手去打那个鼓，鼓的声音就出来了，这个声音是“俱”。 — — 手是有执受的，鼓上的皮是没有执受的。那么这个声音，就是从两种一起发生的。这个名词是很陌生，但是道理也很简单，没有什么很深的道理在里头。大家没有啥问题，我们还是要接下去。

我们再回顾一下：色里边分几种。显色：青黄赤白，就是颜色；形色：长短方圆，这是形状；还有表色——动作。这些属于色法。那么声音里边，它分了三大类：我们有情身体上发的声音，就是“有执受大种因声”，有执受大种为因，产生的声音，拍掌，喊人、说话的声音，都是有情身上发出来的。有情身上有心王心所执住的，就是有执受大种。山河大地的风声，河流的声音，或者石头滚下来的声音。这些都是无情身上发的声音，那是“非执受大种因声”。那么，一半是有情一半是无情的——拿手来打鼓，你手是有情——有执受，鼓是无情——没有执受，那么这就是“俱大种因声”。这个我看不是太难。好了，我们再看下边的。

云何为香？谓鼻境界，好香、恶香、及所余香。

“云何为香？谓鼻境界”，鼻的境界，鼻子所闻到的一个对境，它分多少？“好香、恶香、及所余香”。“好香”，闻了舒服的，像我们点的檀香。“恶香”，大蒜、葱那些东西，还有厕所里气味，都是恶香。印度没有“臭”字，臭的就叫恶香，好的就叫好香，“臭”字没有，它这个跟我们语法不一样。“及所余香”，也不好、也不恶，一般性的味道。我们再看《广五蕴论》：

【广】云何香？谓鼻之境。好香、恶香、平等香。好香者，谓与鼻合时，于蕴相续，有所顺益。恶香者，谓与鼻
合时，于蕴相续，有所违损。平等香者，谓与鼻合时，无所损益。

“云何香？谓鼻之境”，鼻的境界。“好香、恶香、平等香”，它加个平等香，平就是不好不坏。什么叫好香？“谓与鼻合时，于蕴相续，有所顺益”，这个香气你闻到，“与鼻合”——跟鼻子碰到，就是闻到那个香气的时候，“于蕴相续”，这个蕴相续，就是我们的身上的五蕴，对我们的身体有好处的，闻了这个香味道对健康有益的，那么这叫好香。“恶香者，谓与鼻合时，于蕴相续，有所违损”，你闻到那个味道，心里就烦起来了，心里讨厌了；或者是闻到那个味道，假使不是很难闻，但是闻了进去之后有毒的，毒瓦斯之类的，那个你闻进去，开始闻的时候倒还不是很难闻，但是闻进去，身体要受损害的，那都属于恶香。还有“平等香”，“谓与鼻合时，无所损益”，也不坏，也不好，一般性，这是平等香。这是香的境界。还有味。

我们总是先看《五蕴论》，再看《广五蕴论》。这个我就不要喊了，一会儿翻来，一会儿翻去，尽说。我先念的是《五蕴
论》，后来补充的是《广五蕴》。

云何为味？谓舌境界，甘味、酢味、咸味、辛味、苦味、淡味。

【广】云何味？谓舌之境，甘、酢、咸、辛、苦、淡等。

“云何为味？”什么叫味道？一般人说，“味道哪个不知道，我们从小吃饭都知道味道，你还要讲什么”，不讲你还不知道，有些东西非讲不可。“谓舌境界，甘味、酢味、咸味、辛味、苦味、淡味”，这六个味道。“三德六味”，我们现在每天念那六个味道，就是这个东西，这六个味道。

“谓舌之境，甘、酢、咸、辛、苦、淡等”，广的里边就给你概括一点，这个很简单，讲过就算了。味道大概地分六种：甜的，酸的，咸的，辛的——就是辣的，苦的——苦瓜就是苦的，（我们在五台山一上去就看到一首诗，“苦瓜连根苦”，这个你记得吗？五台山不晓得哪个地方的一块石头上刻了一首诗。）苦的，还有淡的——没有什么大味道的、淡味道。下边是所触一分：

云何名为所触一分？谓身境界，除四大种，余所造触。滑性、涩性、重性、轻性、冷、饥、渴等。

【广】云何触一分？谓身之境。除大种，谓滑性、涩性、重性、轻性、冷、饥、渴等。滑谓细软。涩谓麤强。重
谓可称。轻谓反是。暖欲为冷。触是冷因，此即于因，立其果称。如说诸佛出世乐，演说正法乐，众僧和合乐，同修精进乐。精进勤苦虽是乐因，即说为乐。此亦如是。食欲为饥。饮欲为渴。说亦如是。已说七种造触，及前四大，十一种等。

“云何触一分？”触，触好了，怎么触一分呢？它有道理的。“谓身之境。除大种”，因为四大种也是身的境。（3A）
现在四大种能造色已经除掉了，这里讲的是所造色，是四大种造出来的色，那么当然把能造的四大种撇开了。所以触里边，本来有四大种，要把它除开，余下来的就是所造色，所以说叫“触一分”。“谓身之境”，身的境界，身根所对的境。它是要把大种除掉，它说能造，这里都讲的所造。

这个“能”、“所”两个东西大家要辨一辨，法相里边经常要提能、所的。现在——我们举个例子，能说话的人，所说的
是话；能写字的是人，所写的就是字；能坐的是人，所坐的是凳子。这个能、所大家都要搞清楚。那么说能依、所依。我们说父母跟孩子哪是能依？（学僧答：孩子能依）孩子能依。你不要看到“能”好像一定是主动的。他是依靠的“能”，就是孩子要依靠，所依靠的就是父母。我们说皈依，哪个是能皈依？人“能”皈依，“所”皈依——三宝。所以说这个能、所的关系一定把它要搞清楚。有的时候搞倒了，这个还明显的，不会大错。有的很暗涩的，那你就会搞错。

这个是“触一分”，除了四大种。四大种是什么？不要忘记掉，四大种就是地、水、火、风。它的触的境界：地是硬的，水
是湿的，火是暖的，风是动的。那就是我们身上碰得到的。碰到那些是硬的，这是地；碰到那些是湿的，水；碰到那些在动的，风；碰到那些是暖的，就是火。这也是身所辨的境界。你说硬的，我们照眼睛看，很硬的东西，实际上不一定很硬。最容易上当的就是有咸的汤。很咸的汤，它拿出来，没有烟的。没有烟的，人家看这个汤没有烟的，总是不太烫了，拿起来一瓢，一吞，吞下去，把你肚子烫得不得了。咸的汤是温度极高，但是看上去没有烟，你眼睛看看，温度是看不出来的。

记得有一个公案，那是抗战之前，日本人欺负中国人欺负得很厉害。有一次外交官开会的时候，他们就是要整日本人的冤枉，拿了一盘丸子，一盘丸子烧得飞烫，但是没有烟。吃饭的时候，当然主人要请客先吃，挟个圆子“吃吃吃”，主人挟一个放嘴里，道吃不吃的样子，那个客看主人吃了，“我也吃了”，一口吞下去，烫得不得了，但是外交官不能吐出来，不行，只好勉强吞下去。吞下去之后，第二天死掉了。太烫了。所以说眼睛看温度是看不出的，一定要手碰的。你如果要吃饭，你要不上当的话，你把手洗干净，那个丸子碰一碰。手都碰不上的，根本不能吞，嘴里不能摆的。

所以这个四大种是身的境，因为它是能造，所以要拿开。所造的，除了地、水、火、风这四种以外，我们还有碰得到的： “滑性”——玻璃，我们碰上去很光滑；“涩性”——石头麤麤糙糙的，都是手碰得到的。眼睛一看，固然能看出，玻璃，一看是光的，但是不可靠，还得手摸一下。“重”、“轻”，也要靠我们身体去碰的，手掂一掂很重，去拿一拿很轻。这个是眼睛也看不出来的；耳朵更听不出来，这个重的、轻的。“冷饥渴”：我们身体感到的冷，这个感觉是身体的感觉；饥，肚子饿；口渴。

这些都是身体的问题，都是身的触，身的这个对象。那么它这里，《五蕴论》就没有了，就讲了这些，就好了，它广的里边又跟你解释了，所以这两本要对起来看。他们开始跟我说要钉成一本。我说绝对不能钉一本，钉一本，你前面后面翻来翻去，那麻烦死了。两本，摆在一边，就都可以看。

它说什么叫“滑”？“谓细软”。你身上碰上去很细、很柔和的，叫“滑”。“涩”就是“麤强”。摸上去麤麤糙糙的、硬梆梆的，是不舒服的。“重”，“可称”，手托一下，这个是可以拿秤来称的叫“重”。“轻”则“反是”，称不出来。我们说最轻的也能称，这个轻就是说反过来的，像氢气球一样，它是往上升的，你怎么称？不好称。那么这是“轻”。这个“轻”跟我们一般的概念的轻不一样。我们概念的轻重是比较而来的，都是可以称的，而这个“轻”是不可称的，称不出来。

“暖欲为冷。触是冷因，此即于因，立其果称”，这个里边转了个大弯子，我们说这个“冷”是什么？我们希望要暖和，冷是一个感觉，这个冷的感觉就是说我们要暖和，心里要取暖，这个就叫冷。“触是冷因”，那么我们心里起的这个念头是要暖和，身上一碰，就产生一个心所法，他希望暖和。“此即于因，立其果称”，那么这个碰到的并不是冷，他是暖欲。触是冷的因，就是你碰到这个感觉是冷，产生了一个冷的果。那么这个触不能叫冷，但是因为他能够产生冷的果，就是也可以这个触叫冷。就是“因立果名”，法相里有这个名词。这个因上边安一个果的名字，它本身不是这个东西。因为它能产生这个果，那么我们这个也可以叫做冷。

就是这个触本身不是“冷”，因为触之后，产生一个心所法。这个心所法感到要暖和，就是叫冷。这个心所法是冷，是触的果，但这个触本身是因，因为要产生这个冷的这个果的心所法的它的这个功能，所以把这个“冷”的这个果，也可以安在这个“触” 的因上，也叫冷。

比如说“解脱”，戒是能解脱，别解脱戒是解脱。戒是不是就是解脱？解脱是烦恼跟业都除掉就解脱了。戒是解脱的因，果还没有到，但是因为它有解脱的果，戒就可以叫解脱。这样子安立名字在佛经里面很多，这个叫“因立果名”，在因上安立果的名字。这叫解脱。这里也是，触并不是冷，因为这个触能够产生冷的心所法，就是心所法要起一个取暖的心，这个心所的果——冷，放在这个触上，触也叫冷。

那么他举一个例，“如说诸佛出世乐，演说正法乐，众僧和合乐，同修精进乐”，他说，诸佛出世，是很快乐的事情，说法
也是很快乐的事情，众僧和合一起是很快乐的事情，一起精进地修行很快乐的事情。我们这里，诸佛出世当然是大家感到很快乐，演说正法我们也很快乐。但是外道却很苦，外道看到佛出世了难过得很，他要说法，外道更难过，说法要度很多众生了，都把他的徒弟都引过去了。佛在世的时候，很多外道的弟子，都给佛吸引过去了。那外道就气得不得了，就用各式各样的方法来诽谤佛，甚至于不惜用卑鄙的手段。

就是叫一个女外道，年轻的，穿得漂亮的，天天到佛的那个祗园精舍，每天早上回来，傍晚跑过去，故意做那个样子给人家
看。然后过了一段时间，肚子慢慢大起来，填东西，一天天地大大大，最后大得鼓起来了。就在有一次，佛在讲经，那个女外道就指了手“你还一本正经得讲什么？！你看我的肚子那么大了，你怎么办？”这么叫起来了，大家听众，有神通的一看，很生气，你这个外道骗人、诽谤佛，用假的，在肚子上绑了个铁锅，说成是大肚子。那么有些没有神通的凡夫，就怀疑了，这个怎么回事？这到底怎么回事？这个帝释天他就看到这个不对头，他就变了个狗，跑到那个外道的身边，把那个绑铁锅的绳子咬断了。“哐嘡”一声，铁锅掉下来，肚子瘪下去了。你说的妄语戳穿了。佛也不在乎，你骂佛，佛照样讲经，你戳穿了佛也不笑，就当没有那么一回事一样。所以佛的功德是不可思议的。

这就是说佛出世的时候有人不乐的，那么大部分众生感到快乐。说法也一样，大家感到快乐。那么众僧和合，和合是乐，假
如僧团里经常有斗争，这个也不乐（笑）。末法时期烦恼重，众僧和合不一定乐。精进修行，那是更勤苦了。精进修行，不倒单，吃一顿，还要耐饥耐渴的，他们喇嘛还要持哑巴斋，不吃饭等等。这很辛苦，怎么说成乐呢？

这是乐的因！佛出世就要说法，说法之后，大家照法做，将来感最起码人天果，乃至是涅盘的解脱果，或者是菩提的大果，
众生如法的修行的话，将来决定感解脱的，或者成佛成阿罗汉，都是乐的因。因为它是乐的因，也叫乐，所以说诸佛出世是乐，演说正法也是乐，众僧和合也是乐，精进修行——哪怕你修头陀行、修四依，这样子精进辛苦也叫乐。为什么？果上是乐。因上不一定乐，果上决定乐。所以这个也可以叫做乐。

这就是说，我们在一个法上，用他的果的名字安上去，可以的。这个经里边有这个例，就举这个例。他这里特别强调后头一
个，他说精进修行勤苦，当下的是苦的，但是他精进修行将来必定感乐果，是解脱的乐果，精进修行当然是感解脱的果。人天的果还是乐。如果五戒很好守，人天的乐果就可以得到。所以这些都是乐的因，也可以叫乐。所以“勤苦虽是乐因”，它本身并不乐，是乐的因，“即说为乐”，但是也可以说是快乐。因为它决定感快乐的果的。

既然如此，这个冷也是，这个冷的触，它当下并不是冷，冷是心所法，要暖的一个欲心所，希望暖和，这个心所法就叫冷。
这个触是能够生起这个心所法的一个因素，因为这个触所生的果是冷，那么这个触也是叫冷。能不能这样叫？可以。经上有例， “诸佛出世乐”，举了这个例。那么这个是学法相里边的弯弯，世间法一般是没有这样讲的。

那么下边，容易了。你冷饥渴这三个东西，冷解决了，饥渴也解决了。“食欲为饥”，心所法一个欲，这个欲要想吃东西，
这个就叫饥饿。本来饥饿是啥东西？就是心里起个念头，我想吃东西，这个叫饥饿。那么这个饥饿是心所法，是果。肚子里边一个触感觉想吃东西，肚子一个感受，这个感受反应到心里边，产生一个欲心所：“要吃东西”，这个我们叫做饥。这个触是产生饥的因，它能产生饥的果，这个触也叫饥。跟那个冷一样的。“食欲为饥”，这是心所法，欲心所，想吃东西的，就叫饥。那么饥不是触，是一个心所法。

“饮欲为渴”，一个欲心所出来了，想喝水，这个叫渴。这个渴也好，这个饥也好，都是因为触的感觉，产生的心所法，这是果。但是，这个触本身能生这个果的，这个触的因，也叫它果的名字，叫“饥”、叫“渴”。

所以说，在十一个触里边，地水火风除掉，能造；滑、涩、轻、重，这四个好懂；冷、饥、渴要转个大弯子，这个不太好懂。但你也可以说，“你冷么叫冷好了，你转个弯子干啥？我感到冷就冷了”，但是按照实际上讲不是这个样子，你这个不科学。你这个感到冷，并不是你碰到手上就冷，你心里反应了感到要暖和，这个叫冷。所以说，如果你根据客观的科学的程序来说的话，一定要这么说，不能照你马马虎虎地说，“我感到冷，冷就可以了，不要转弯子了”。不行的！那么这里就是说了七种，七种加四个能造的，一共十一个。这个是《俱舍论》有的，十一个触法。“已说七种造触，及前四大，十一种等”，七个是所造的，四个地水火风是能造的，都是触，那么总的来说管你能造的也好，所造的也好，总的触所生的境一共有十一个。这个讲完了。

这个讲完了之后，要讲“无表色”了。这个大前提不要忘记，我们讲的是色蕴，色蕴里边，眼、耳、鼻、舌、身五个根，色、
声、香、味、触五个境，还有一个无表色。那么现在，眼、耳、鼻、舌、身五个根讲完了，色、声、香、味、触五个境也讲完了，最后就是无表色，还没交代。

丁三 无表色等

云何名为无表色等？谓有表业、及三摩地所生色等，无见无对。

【广】云何无表色等？谓有表业、三摩地所生无见无对色等。有表业者，谓身语表，此通善、不善、无记性。所生
色者，谓即从彼善、不善表所生之色。此不可显示，故名无表。三摩地所生色者，谓四静虑所生色等。

什么叫“无表色等”？他就是说有表业生的、三摩地生的一种色，“无见无对”，既看不到，也没有对碍性。“对”就是说碰得到的、有阻碍的，假使茶杯，我碰上去，这里就顶住了。假使是桌子，我们碰，手拿过去就顶住了，这是对碍。那么“见”呢，

我们眼睛看得到的。碍是手、身体跑过去，它要给你顶住的。这个色碍，物质的特征，有色有碍。那么它这个，既没有见，既不能看到，也没有对碍性，是最特殊的色法，那么也属于色法里边，特殊的色。

“等”，那有好几种，一种是有表业产生的，一种是三摩地所生的，都是无见无对的。有好几种色。

什么叫“有表业”？“谓身语表”。身，动作；语，说话。都能表示于人的。假使我们身拿把刀刺过去，这是要杀人的，人家知道你要杀人。你口里说恶言，骂人，人家知道你恶口。那么这是叫表业，有所表的造业。这个身表业有“善”与“不善”，你在拜佛是善的身表业；你在杀人，杀鸡杀鸭子，这是坏的、恶的身表业；还有“无记”的，你在走路，既不善也不恶，无记的。

“所生色”，从无记的，不生；有记的，善的也好，不善的也好，它所生的色，这是什么呢？就是我们的无表色，那就是说
戒体。我们在佛面前三羯磨、礼拜、这样子白羯磨的时候，产生的这个戒体就是无表色，从表业来的。你白羯磨要口业，礼拜、布置坛场要身业，礼拜要身业，羯磨师给你白羯磨的时候要口业，都是表业，都可以表示于人的。这样一做之后，你身上生一个无表色，这个无表色生起来了，你说我看不看得到呢？你受过三皈依了，你跟没有受过三皈依之前，你用X光照一照，没有东西多出来。这个是看不到的，既不能看到，也不对碍，手也碰不到、捏不到什么东西，但是有它这个东西。那么还有恶的无表，就是杀鸡杀猪家里的人，他从小发心要一辈子干这个职业，这个时候恶的无表就开始产生，那么也是一种无见无对的一个色法。这是一种，善恶的身语表业产生的。这样所生的色。

“此不可显示，故名无表”，这样子的色，拿不出来给人家看的，你受了二百五十条戒，或者比丘尼三百四十八条戒，该很
多，你该无表色充满身体。但是人家看看你，受戒之前、受戒之后，人的物质上看是看不出来，精神状态不一样。精神状态，受过戒的跟没有受过戒的，这不一样。但是，你说要拿个东西出来，你戒牒，只好拿个戒牒给你看看，你除此之外，你要证明你受戒，是没有办法的。这是你自己行持，当然是你的行动，但是要给人家证明说你受过大戒的，除了张戒牒，其他没有办法了，因为你们这个无表色是拿不出来的，这是一种，无表色（我现在念的是广的，略的没有这几句话）。

还有一种：“三摩地所生色者，谓四静虑所生色等”，四个静虑所生的，定的里边的色，就是定里边产生的色法。定里边有境界：“三摩地所行影像”。我们说如果入定之后，你念“阿刚”，八功德水就现前，“巴当”，濯足水就现前。因为定里有境界，一个心就一个相分，有见分就有相分。你念的“阿刚”是见分，心里想的见分“阿刚”，马上一个相现出一个——这个八功德水一样的现出来了。我们乱心呢，嘴里念“阿刚”，心不晓得哪里，那个东西供养，就是假供养，你“阿刚”在哪里？没有。要真正供养的话，“阿刚”就来了。

为什么是四静虑？无色界还有四个定：空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处。为什么不说八个定，四禅八定呢？八个定所生的色，为什么不说呢？昨天有人就提这个问题。上面四个定是无色定，无色界是没有色的, 不能说三摩地里边有色法出来了，它本身那个定是无色的，你怎么说出来色法呢？没有。只有四静虑，属于色界的，它产生色的。静虑里边有色法出来。

静虑里边的色很简单，如果你学不净观，你已经定修成了，当下骷髅就现在你面前。所以要注意，不净观不准在屋子外面修，旷野里也不要修。因为你修成不净观，你假使修得好的话，骷髅相现了，那些鬼神看了——讨厌，要打你的。只能在自己房间里修，你挨了打还不知道，为什么？你自己不好，在那些地方你不要去修不净观。这么是三摩地所行的色。

无表色从这两个原因来的，一个是表业产生的，就是戒体，戒体有善的戒，还有恶戒；从三摩地里边又现的色；都属于无表
色。

【广】此无表色是所造性，名善律仪、不善律仪等，亦名业，亦名种子。

“此无表色是所造性”，无表色也是四大种所造的。那么善的表业生的叫“善律仪”，不善的表业生的叫“不善律仪”。 “等”，还有个“处中律仪”就不说了——《俱舍》里要讲，那么现在我们不要一下子都拿出来。你要介绍你朋友，你认识到

一些人，到庙里来了，先介绍给知客师、监院师，那些先介绍一下好了。你每一个小小的小沙弥都介绍，你看你记不住了，什么都忘记掉了。把主要的记到，以后细的慢慢来。

善的、不善的律仪，“亦名业”，这个无表色也就是叫业，造的业。“亦名种子”，这儿讲唯识里边就叫种子，所以说这
一本书是大乘，把唯识的观点掺进去了。如果在根本乘里边它是讲业，也可以讲，种子就不讲了。

【广】如是诸色略为三种：一者可见有对，二者不可见有对，三者不可见无对。是中可见有对者，谓显色等；不
可见有对者，谓眼根等；不可见无对者，谓无表色等。

“如是诸色略为三种”，这里总结，我们所有的整个宇宙里边的色法，前面说的是眼耳鼻舌身，色声香味触，无表色，这么
十一种。但是从有见无见来分，又可以分三大类。

一种是“可见有对”，既是眼睛看得到、碰上去也有阻碍的，有见有对。

一种是“不可见有对”，质碍是有的，但是看不到，很微细。那就是说眼根、耳根之类的东西，它是净色根，肉眼看不到，
但是东西、物质是有的，不能说它没有东西，那就是说碰上去，这个物质的质碍性是有的。我们手麤，当然不一定碰得到、有感觉。但是很微细的机器去一碰它，能感到那个质碍性的东西还有，那就是有对。

第三种，最细的色，“不可见无对”，眼睛见不到，也没有质碍性。这个色，其他书里面叫“法处所摄色”，这个色不是色境里面的色，是法处(心的对象叫法、意所对的是法)，这个法境里面包的色法，既看不到又碰不到的东西，拿不出来的东西，叫无见无对。

总的来说，色法里边有三种，最麤的是有见有对，细一点的无见有对，不可见是无，不可见但是有对，最细的就是不可见也是无对，无见无对。那么举例，“可见有对”，“谓显色等”，显色、形色，既是看得到，也是感得到。“不可见有对”，“眼根等”，眼根肉眼看不到，但是质碍性是有的，它是有那个物质的体的。我们说原子、质子很细，我们是不一定碰得到，有感觉，但是不能否定它是物质的有质碍的东西，它是有的。最后一个“不可见无对”，“无表色”。

那么你们去讨论的时候就要考虑这些问题了，色法有几种，哪几种，这个里边又要分细的。最后一切搞完之后，总的分，从
有见无见来分，又可以分几类，那么有见有对是哪些。他举了一个例，你还要举其他的例。他举的例，你就不要举了，他已经举了，你只要念一念，脑筋不动，不会长智慧的。长智慧要动脑筋的。

我们说一把刀，你要割东西，一定要磨。我们记得，我们在五台山的时候，每年秋季，要去割草，割草是喂牛的。割草的时
候，在割草之前一定要磨刀。如果刀磨不快的话，你草就割不多，一天人家割几百斤，你割了三十斤，那就是浪费时间了。但磨刀呢，搞起来效果就好了。

那我们人也一样，这个脑筋要磨的，你不磨呢，钝。我们经常说爱睡觉的人是笨蛋，为什么？他一点也不动脑筋的，只知道
睡。睡，脑筋休息，脑筋休息，这把刀不磨的，不磨的刀你时间久了，就钝掉了。那我们脑筋要灵活的话，要磨。越是艰难的问题越是要思考，去动脑筋解决问题。越是难学的佛经，越是要去学，这样子脑筋去磨。即使你没有学好，你说你学了个半天，费了很大的心血，还是学不通，虽然没有学通，但是脑筋磨开了，你以后办事情决定是灵活的。不会碰到事情不知所措，脑筋动不来，僵化了，好像是入了定一样，这个就是脑筋钝掉了。你脑筋快的人，事情才到，马上对策，该怎么应付，都想好了。等事情来了，轻轻易易的解决这些问题，我们说反应快慢就是这个问题。

佛教里边并不是讲老实就是好的、就是修行、老实人就是最最好。佛教尽是讲智慧的，没有智慧的“老实人”，在佛教里不
赞叹的。当然比那个狡猾的好，但是并不赞叹那些人。我们中国汉传的佛经里边不大见这些例，南传的那些佛经去看看，都是赞叹聪明，能够应付事情的。释迦牟尼佛因地的时候，碰到什么违难的事情，他很用脑筋，很快就应付过去了。赞叹那些事情。没有说我老老实实地，就是受，就是最高的，没有这样。这我们汉地的道德标准，跟真正印度的佛的标准还有一点距离。不要把它全部汉化了，要把佛的原始精神会扭曲的。我们汉人的教人，都是——好像是只要老实的就是好的，有这个说法的。佛经里边，是要讲聪明，要讲动脑筋的。那么这个脑筋要动呢，就是——一个是磨练，多去思考问题，多去学一些难的。

但是也不要勉强。你学得头昏脑胀，血压升高了你还要钻，高血压怎么办？那不必，要适可而止。所以说脑筋要动，还要善巧。《四十二章经》有：“沙门夜诵经，其声紧悲”，念不下去了，太高了。跟我们念经一样，念经腔太高，喊不出来了，那就是说这一座经就念不好了。那么你太用功，太精进，受不了。佛就说，“你过去干什么？” “弹琴的。”“琴弦太紧怎么样？” “一弹就断了。” “太松了怎么样？” “弹不出调来了。” “不松不紧怎么样？” “什么调都弹出来了。”那你修行不松不紧，该紧的时候，闭关紧一下。

我们有的人说：一辈子闭关，好不好？好，当然很好。但是你是凡夫，一辈子闭关，你受不了。一般开始闭关，三个月两个
月，然后一年、两年、三年。你还是一个初学，你想闭一辈子关，不要说一辈子，你想闭三个月关恐怕很困难。三个月里边不准出来，门锁起来的，只能在里边。

我们就举个例，这是菲律宾的一个居士告诉我的，他那里边一个上师没有了，他邀请我去。我说你们海外法师多得很，你怎
么不请呢？他说我们请过了，我们请了台湾两个法师。他那个地方设备很好，烧饭不要你烧，有人给你烧好，到时间送过来，衣服人家给你洗，你只要坐了修行就完了。这两个人去了，开始坐在那里，什么事情没有，只好念念经，念到念疲了，反正藏经很多了，翻翻，翻翻看也看不懂，后来怎么办呢？这个时间赖不过去，睡觉。只好两个腿伸直睡，睡得时间太多了，也难过起来，住了两个星期，跑掉了。这实在受不了，那就是真的叫你用功，凡夫还不行的，要有一套修法你才住得下来。

好，我们就劝大家都动脑筋。这个并不是叫你们拼命，就是在适当的条件下脑筋要动，不要什么现成的。要讨论了，听人家的，他这么说，我也这么说，捡一句，很便宜，你也答对了——他对，你也对，对是对了，你脑筋里边是空的，调个样子你就不行了。十点半了，好，今天就讲到这里。

第三讲

问题解答

我们小组讨论的有几个题，我们先把它回答一下。

第一个问题，四大种：地、水、火、风，为什么不称坚、湿、暖、动？

这个很简单：地、水、火、风，在佛出世以前早有的名字，佛不违世间法，本来用惯的名字，不需要再去改动；再一个，坚、湿、暖、动是它的性，它的性格，地、水、火、风，是名字。（3B）这两个东西，本身就不是一样的。再一个，地、水、火、风是世间上已经用惯的名字，就不要去给他改动了。

第二个，识缘名色……？

这是十二因缘的，我们没有讲到，所以现在不需要讲这个。

第三个，四大套了人体如何配？

那个很简单。人身上的硬的东西，骨头、牙齿、指甲，都是地大。但是地大里边有没有水大？有水大。如果这个骨头里边水分没有了，干了，就碎了，就是粉了，那就是说有水大。那么这是地大偏胜，在一个骨头里边，地大的最殊胜——就是最多，那么这个骨头叫地大，骨头里边有没有温度？有温度，那火大也有。骨头里边能不能运动？它的分子都在运动，那就是也有风大。但是从这个四大里边，地大占的成分最多，所以叫地大。

同样的，我们的血液、一些液体都是水大，但是也不是绝对的。血液里边，它里边有一些成分，属于地大的，它的温度也是
火大，它的流动就是风大。那么，这个地水火风，火就是整个的温度，都在里边。风，就是出了血，血液的流动，一切身上的活动，细胞的活动，都是风大。这个人体的四大，就是不能绝对分割的。本来四大，就是里边互相是配合的。那么这个四大，哪一个方面多，就叫这个是属于哪一大。但是不能说绝对就一个大，没有其他三个大，那是没有的。

第四个，所触中，能造所造如何区分？

我们先说触是什么。身所碰的境，身识对的境叫触；能触的是识，就是我们的心——身识。所触的，就是所碰的境，
硬的、软的，这个东西就是它所碰到的。

在碰到里边简单说一共有十一个。这十一个里边地水火风就是能造，一切的事物都是地水火风造的，那么其他的，滑、涩，
轻、重，冷、饥、渴，这一些就是所造色。凡是一切东西我们看到的，都是所造色，能造的地水火风隐在里头，我们是看不到的，只能手碰到。那么在触里边，能造是四个——地水火风。这个物是坚的或是暖的都是要身碰到才知道的，那么其他的滑、涩，轻、重，冷饥渴，这个是所造色。除了地水火风以外都是所造。那么触里边的所造就是这么七种，加上能造四种，就是十一种。

那么这一组的问题比较简单，另外一组的问题，要牵涉广一点。

就是说，《大乘广五蕴论》里边，声的三个执受，它是有执受大种，无执受大种，俱大种执受，就这么三个。这个昨天基本上讲了一下，可能讲了一遍，印象还不深，那么我们再重复一道。大家翻到“声”，就是第二页。

什么叫“声”？声就是耳的境。声的来源有三种。一种是“执受大种因”，它的“声”；第二种“非执受大种”的“因”，它的“声”;第三种“俱大种”，有执受、非执受，两种一起为“因”，它的“声”：一共有三种。

能执受、所执受——我们还是来复习一下能、所，能够执受的就是我们的心王心所，心王心所把这个东西执住，认为是我
的东西，那么我们的手、脚，都是心王心所执受的。执受的特征：你打他一下，知道痛的；你摸他一下，知道舒服的。这个就是执受。

无情没有执受的，就是说你打它，哪怕它断掉了，你把它树枝摘下来了，它没有叫痛。当然我们说：“它痛不痛，你怎么知道呢？”但是它没有出血，又没有神经，我们就知道它不会痛的。尽管含羞草，还有非洲有一种树，它会动的。含羞草，你碰它一下，它就卷起来了，非洲有一种树，据说它树叶子里边很大，不管你什么东西进去了，哪怕是狮子老虎进去了，它四面的叶子包起来，把你跟那个包菜一样包在里头。包在里头，它分泌一种水，这个水就是跟硫酸一样，会化东西的，哪怕你狮子老虎，气力再大，它把你包得严严的，把那个水分泌出来，把你化掉了。等到你化完了，它又打开来了。他们说会吃东西的树。这类树，它也不是执受大种，因为它没有神经，也没有一个心王心所，它是非情，尽管它有这些功能，它是机械的功能、物理的功能，没有心王心所，心理的动态是没有的。那么这些都是非执受大种。

“执受大种”，就是心王心所执为它自身的，也就是说有情身上的东西。那么执受大种它的声音，我们说这是执受大种的声
音（上师以弹指动作为例），这个手指是有感觉的，它的声音就是执受大种，说话也是执受大种。那么我们说你拍一个掌，这样子都是身上出来的声音，都是执受大种。哪怕你吃饱了，打个嗝，这个也是执受大种的声音。

“非执受大种”，那就很简单，一切非情，你说山上的树，风吹来，在动，“哗哗哗”的树叶子的声音，山上的石头，在雨季的时候，山上崩了，大石头，泥浆一下“哗”的冲下来了，这个声音很大，很恐怖，那就是都是非执受大种。那么这两种，就是自然界的声音。

还有一种“俱大种”，就是又是执受大种，又是非执受大种，两种因素都有的，那么很简单，我们的手，打这个鼓，手是执受大种，鼓是非执受大种。那么两个东西一起碰上来了，它出来声音了，那就是“俱大种”。那么我们游水，我们在游泳池里边，手划水，这个水“哗哗哗”地响起来了，这个声音固然是水声，但是有手的作用也在里头。还有一些，打钟，我们说撞钟，这个钟的声音出来了，你没有人去撞，执受大种没有，它也不会响，那么它本身响的是钟，但是又靠人去撞它，那么也是俱大种，但是这个是间接的，用手打鼓是直接的，用木头去撞，是间接的，但是我们手去敲这个钟，这个声音出来的是直接的——非执受跟执受两个一起出来。

这个原理、原则是很简单，就是有情身上所发的声音就是“执受大种”，非情发出的声音就是“非执受大种”，两种合起来的 — — 俱大种。这个把原则知道之后，举例什么，大家都自己可以举。

第二个问题：梦中所见的境是眼根见还是识见？

那你自己看，你梦到，你眼睛开了没有？你梦中眼睛闭得紧紧的，你看什么呢？当然不是眼睛见。梦中就是第六意识里边现
的幻相，看到的一些，也是这个第六意识看到的，我们观想都是意识观的，不是眼睛看的。那么这也是。就是说唯识里边的道理，很多就是用梦来证明这个唯识道理。一个识有见分、相分，见到的相分就是我们看到的东西，能见的那个就是见分。梦里边，眼睛是休息了，没有起作用，见到的就是意识的，它的看到。

第三个：界，能持自性所造色，其体云何？

这个问题，问得有点文不对题。我们先把这个界的意思讲一下，界是在哪里讲的？就在《广五蕴论》的第一页，“界者，能持自性所造色故”，这个里边要把它点一点，讲的时候大家没有说。什么叫“界”？它能够持自性。地，假使一个地界，它能够持坚的自性；假使水界，那就是说能持湿的自性；假如火界，就是能持暖的自性；假如风界，能持动的自性。“所造色”——及所造

色，要加一个“及”。能够持自性，那么它所造的色呢，所造色的自性也持。假使说骨头，骨头里边的坚硬性，就是地大的界— — 地界所摄持的。他不但是能造色的自性守住，所造色的坚硬性也给它持，保持不断，能够支持下去。那么这个就是界的意思。

所以他问“其体”是什么，没有什么体了，它本身就是地。一个界应该是它的一个作用，能够持它自性的，或者是所造色的
自性的，就叫界。体，就是地水火风。那么这个地界也就讲完了。

第四个：五蕴的排列顺序、次第如何解释？

我们上一次讲了五蕴不能是四蕴，也不能是六蕴——这个是讲了。那么五蕴为什么是色、受、想、行、识？这在《俱
舍》里边广讲。我们这里是在开步的时候，这是比较高级的一些学问，开步的时候就不必讲。但是既然问了之后，也可以讲。因为有人问了，就是他已经深入到这个地步了，那么也可以讲一讲。

《俱舍论》里边他有一个颂，专门讲这个五蕴次第的，他说“随麤染器等，界别次第立”。他说它有几个原因，随麤的次第、
随染的次第、随器的次第、随界分别的次第，有几个原因安立色、受、想、行、识次第不能颠倒。那么这个理由很多，我们选取一个。随界的次第，这个大家最容易懂的。

就是说，我们的界是欲界，色界，无色界。

欲界里边什么特征？欲是五欲。五欲的特征是什么？大家想一想，最能够直截了当给我们一个、引起我们的欲心的、贪心的就是色。所以欲界的特征是色。最下，最第一。我们从三界来说，欲界是最基础的，它第一个，欲界的特征是“色”。

色界，大家知道，离生喜乐、定生喜乐、离喜妙乐，四个禅都有喜乐，这个喜乐是什么？是受。所以说，欲界上面的色界— — 受，第二个就是“受”。

那么无色界，空无边处、识无边处、无所有处，他修行的时候，都要观想无边的空、无边的识——想，想蕴的作用最胜，
所以这个无色界在上边，三个无色：空无边、识无边、无所有处，以想、观想来达到它的定境的。想心所的作用最殊胜，所以 “色”、“受”后头是“想”。

那么最高的一个三有的顶，我们叫“有顶”，就是非想非非想天，这在三界里是最高的一层。这个三界最高的福报最大，非想非非想天可以有八万四千劫的享受在这个天上，那么，这个业报是最大。我们说思心所是造业的，能造业的——思心所，属于行蕴。所以说“行”摆在第四。

那么识蕴呢，我们说四识住，识住在色里边，识住在受里边，识住在行里边，识住在想里边，能住的是识，所住的的是色受想行，那么能住的摆在最后，所以“识”摆在第五。

这是根据三界的差别来说五蕴的次第的。其他还有三个，我们就不说了。因为这个是属于《俱舍》，现在不是讲《俱舍》，《俱舍》比较麻烦，比这个要麻烦一些。那么我们就讲到这里,举一个例就行了。五蕴的次第，用三界的次第来安立，决定是色、受、想、行、识，不能颠倒一个。

再说一遍，欲界是五欲最胜，五欲里边色是最明显的，五欲就是色声香味触，或者是财色名食睡，这个里边最显著的，最容易吸引人的就是色。那么欲界的特征是“色”，所以色蕴摆第一。色界的禅定都有喜乐受，那么这个受的作用是第一，摆了—— 色界是“受”。无色界修的时候，加行修观想，前面三个无色定都是靠观无边空、无边识这样地观想出来，所以“想”蕴摆第三。最高的一个定，他的业报最殊胜，那么他造业的思心所最突出，这是三界第一、福报最大的思心所，思心所属于行蕴，所以是“行”。那么最后——识，就是四识住里边能住的是识，所住的就是前面四个，那么能住的摆在最后。叫做色、受、想、行、识，这个次第就是这么的，就举这个例解释。还有其他例，比较复杂，就不说了。好了，这个问题都讲好了。

我们现在接下去，先看《大乘五蕴论》，昨天我们讲到无表色。色蕴讲完了，最后就是说，“云何名为无表色等？谓有表业，及三摩地所生色等，无见无对”，有表业跟三摩地所生的色，这个色都是无见无对的，那么这里我们就要解释一个，这个《五蕴论》。《广论》里边我们看看它怎么说。“云何无表色等”，他也是“无表色等”。这个我们就说一下，“无表色等”，“等”什么呢？根据《阿毗达磨集论》里边，这个无见无对的色，就是不可见无对的色，一共有五种10。（这五种色我念一道，要记就记一下。）

第一个是“极略色”，极端的“极”，总略的“略”，就是广略的“略”，菩提道次第略论的“略”，极略色，色就是色法的 “色”，色蕴的“色”，极略色就是一些色把它分得最微细，就是极微了，极略色就是极微。

第二个“极迥色”，极远的颜色，就是天空，我们看见最远的天空就是一片蓝色，极迥色，这个第二种。我们说天空蓝颜色不
是看得到的嘛？我们不是说蓝色，是极远的、天空的极微，这个是看不到的，也是不可触对的，天空没有质碍。

第三个“受所引色”，就是无表色，无表色举一个，中间，五个里边具一分。受所引色就是受戒也好，受善的律仪也好，恶律仪也好，它引发的这个戒体，就是无表色，这是一种。第三种就是受所引色，受就是受戒的受，所引——受戒的时候所引出来的色法，就是无表色，受所引色。

第四种，“徧计所起色”，我们的幻相，看到的幻相，徧计所起色，徧就是徧布的“徧”了，计是会计的“计”，所起色—
— 所生起来的那个色法。徧计所起色，这是我们自己主观想象看得到的东西，就是现的幻相，或者镜子里看到的像，小孩子执为是真的人，这就是徧计所生的色。

最后一个，定果色（定自在所生色），定里边现的那个境界，定果色。

无见无对色一共有五种，那么这里说了两种，“无表色等”，“等”就是其他的四种，所以说无见无对，无表色之外还有三摩地所生色，就是定果色，还有极迥色，极略色，徧计所起色，所以加一个“等”。

另外我们还有一个问题，大家看这个“触一分”，“触一分”里边也有一个“等”，谓滑、涩、重、轻、冷、饥、渴等，他就是十一个，再加一个“等”，那就是不止十一个。实际上，其他的书上有二十二个11。十一个之外，加上一个：硬的对面是“软”； “冷”的对面是“暖”；“饥”的对面就是“饱”；还有“劣”，下劣的劣；还有“闷”，吃得胀闷掉了；还有身体“痒”；黏着的 “黏”；还有“病”，“老”，“死”，“疲”倦，懈怠；还有“勇”，有“力”。那么，一共列了二十二个，这里列了十一个。（那么二十二用不到记，要记以后抄一抄好了，我念的时候你们记不下来的。）所以说加一个“等”。

凡是法相里边的字，每一个都有交待的。这个“等”的交待，就是说，我们举十一个，实际上不止十一个。那么这个无见无对、不可见无对的色，我们这里举了两个，举一个“无表色”、“静虑所生色等”，但是他还有一个“等”，这个“等”就是等其他的三个。所以说这个“等”，还有其他的，因为初步讲，就不需要那么仔细了，就是把重要跟你说了，其他的等一下就可以了。

色蕴是完了，那么该受蕴了。我们看《五蕴论》。

乙二受蕴

云何受蕴？谓三领纳。一苦、二乐、三不苦不乐。乐谓灭时有和合欲，苦谓生时有乖离欲，不苦不乐谓无二欲。

“领纳”就是我们感觉。“领”，领前面的境，接受到自己的身上来。我们严格说，领纳是领纳“触”，因为“触”之后，才生“受”。我们心所法生的时候，先是三和合——根、境、识三个和合之后，就生一个触，这个触，它就有苦乐的变化在里头；然后，受心所，它把触里边的这个苦乐的性格领纳下来，就是继承下来，然后是表面化、明朗化出来。这个就是领纳的意思。

有三种领纳，一个是“苦”，一个是“乐”，一个是“不苦不乐”。那么什么叫“苦”呢？什么叫“乐”呢？什么叫“不苦不乐”呢？他都有解释。

什么叫“乐”？“谓灭时有和合欲”。我们说快乐，快乐是什么意思呢？当这个东西他要消灭了，你还不想他消灭，还希望他
再和合，就是不要跟它分开，那么有这个感觉的，就叫乐。就是它灭掉的时候，还希望它不要走，跟你和合，合在一起，就是不要分开了，这个就叫乐。

什么叫“苦”呢？“生时有乖离欲”。这个苦就是，它东西出来的时候就不要他，最好眼前去掉它。这个就是苦的东西，这
个苦的东西一生出来我们就不要它，就希望他赶快走。

“不苦不乐”就是两个感觉都没有。生出来的时候、灭掉的时候都无所谓。生呢，随你去，也不难过；你要灭掉了，也不感
到可惜。就是一个不苦不乐受。

苦乐的解释是这么解释的，并不是我们一般的解说。这个解释比较严格。

【广】 云何受蕴？受有三种：谓乐受、苦受、不苦不乐受。乐受者，谓此灭时，有和合欲。苦受者，谓此生时，
有乖离欲。不苦不乐受者，谓无二欲。无二欲者，谓无和合、及乖离欲。受，谓识之领纳。

“云何受蕴？受有三种：谓乐受、苦受、不苦不乐受”。“乐受者，谓此灭时，有和合欲”，一样，当这个受它要灭掉的时
候，就舍不得，希望它再能够继续下去，这就是乐受。

“苦受”，“谓此生时，有乖离欲”，苦受，就是说这个受生的时候，一开始生就不要它出来，最好它能够远去，这是苦受。

“不苦不乐受”，“谓无二欲”，这两个都没有，既不要它走，也不想它和合，无所谓的。“无二欲者，谓无和合、及乖离
欲”，没有和合的跟乖离的那个要求，既不想跟它和合，也并没有一定要把它离开。

那么“受，谓识之领纳”。受，是受心所，帮助识的作用。我们说“识”，等于说是个总经理或者说是个国王（皇帝），那么
心所法做他的大臣：这个人管什么事的，那个人管什么事的。受，就是专门给它管领纳的事情，领纳苦乐受的，受的职责就是领纳。

所以受，领纳三种受：苦受，乐受，不苦不乐受。那么详细地分，五个受——苦、乐、忧、喜、舍。这个忧喜跟苦乐有什
么差别？苦乐是身上的受，忧喜是心中的受。心中舒服叫喜；心上的不舒服叫忧；身上的快乐叫乐，身上的不快乐、不舒服叫苦。舍是一样的，心及身都是一样的，都叫舍。这是详细分，分五种。假使略略的分，基本的是三种。就是身心不分是三种，如果身心要分开来说，就是五种。

受蕴是讲完了，这里讲得很简单。《俱舍》里边，讲得就比较复杂一些了，我们现在不是讲《俱舍》，讲到此就可以了。我
们初步的，要把重点拿住，那些微细的就不一定要去下得很多了。但是我们说，有些他法相已经学过了很多的，那么他可以钻得深一点，才学的，就不要钻了，一钻的话，舍本逐末，把重要的根本东西丢掉了，把枝枝末末的东西去抓起来了，那就是学得颠倒了，这个方式就不对头了。那么初学的，把重点抓住，那些枝末的问题，那就放一下。

我们说枝末的问题很多，像《俱舍》里就还有这些问题，为什么人要两个眼睛，两个耳朵，两个鼻孔子，不要两个嘴巴，这
个为什么原因呢？像这些问题都要讨论的，这些是枝末的问题，你说一开始学《广五蕴论》就把这些问题当作重点来讨论了，结果把重点、真正要紧的就甩到一边去了，那就是学法就学到一边去了，所以要抓重点学。初学的呢，重点要抓住；学多了的，细致的问题可以钻一下，那么当然这是少数，不是多数。

下边是想蕴，我们说五个蕴，色受想行，接着是“想”。色、受我们已经讲过了，我们说《心经》哪个都会念，但是《心经》里边，“照见五蕴皆空”，那么我们就要把五蕴学一下，你如果没有学过五蕴的话，你念《心经》，念的五蕴皆空，跟你学过《五蕴论》之后，五蕴皆空，大大不一样。学过一道五蕴，再去念《心经》五蕴皆空，再“色不异空，空不异色”，那跟没有学之前味道就不一样的。

我们下边就是说想蕴。

乙三想蕴

云何想蕴？谓于境界取种种相。

这个“想”字，我们中国人汉地的造字，有他独到之处。我们的外境的相，假使我们说，香炉的相是三个腿了。花的相，中
间是一个心，四边是一瓣瓣的叶子，这些相是客观的存在，客观、外边的，心取相。

“谓于境界取种种相”，我们能取的是心，这个想心所。这个想心所把客观的相，拿到心里来，主观上面来，就是说这个外边的“相”下边加一个“心”字。这个相，不是外边的相，是心里边的相了，这个就是想心所。

那我们说就是概念之类的东西，把客观的东西容纳到自己心里来了，产生一个概念，这是想心所——想蕴。

想蕴，本身就是个想心所法，一个心所立一个蕴，这个《俱舍》里有讨论的。为什么五个蕴里边色蕴很多，行蕴更多，最后
一个识蕴也有八个识，那么想蕴、受蕴只有一个心所法，为什么？这个《俱舍》里边有讨论，但我们现在不讨论这个，它说明道理，就是说，想蕴的蕴里边只有一个心所法——想心所。这个想心所，把客观、外边的境界的相，取到心里来，就是叫想，这是很形象化的。

【广】 云何想蕴？谓能增胜取诸境相。增胜取者、谓胜力能取。如大力者，说名胜力。

那么《广五蕴论》里边说的，为什么叫“想蕴”呢？“谓能增胜取诸境相”，能够把境界的相，很增胜地把它取过来，取到自
己心里来。

他说什么叫“增胜取”？“谓胜力能取”，就是这个取的力量很强，其他的心所，这个取境的力量没有他强，他特别强，特别厉害；以殊胜的力量能够把客观的那些境的相取到自己的心里边来。“如大力者，说名胜力”，他这里解释一下什么叫“胜力”。气力大的，它力量大，叫“胜力”。那我们这个想心所，它取外界的境，取境这个力量就像大力士一样，他能取。其它的心所法就是像普通人，取的力量不大。所以说想心所，特别、增胜地能够取自境相，这个叫想蕴。

那么，想蕴就讲完了。这个很简单，我们就把想蕴的作用，知道就行了。其他的差别的一些东西，暂时摆一下，以后《俱
舍》再讲。

乙四行蕴

云何行蕴？谓除受想，诸余心法及心不相应行。

“云何行蕴？”行蕴的问题多了，里面讲了很多，都是行蕴。“谓除受想，诸余心法及心不相应行”，在百法里边，有五十一
个心所法，二十四个不相应行。这个五十一个心所法里边，除掉受心所、想心所。因为它们自己立了两个蕴，受心所是受蕴，想心

所是想蕴，已经有地位把它安好了。余下还有四十九个心所法，还有二十四个不相应行，一下地归纳到这个行蕴里边来，所以行蕴包的法是最多。“谓除受想，诸余心法及心不相应行”，这是总的。在心所法里边，受心所、想心所除开，其余余下的心所法，还有一些不相应行。

什么叫“行”？“迁流、造作”叫“行”。不停的，迁流，这个水，流水一样，不断地在变化，在流动的——“迁流”； “造作”，不但是流动还会造作。行蕴里边，思心所就是专门造业的。

行蕴的特征：“迁流、造作”。我们的多宝讲寺，迁流的行状很厉害，经常变人的。一个居士来一次：“我又认不到了，你们的人我又认不到了。以前那个才认到，跟他打好交道了，这次又跑掉了，新的又来了”，这个是迁流。迁流有造作，有所作为的话，迁流也无所谓，你迁流到外边去弘法去了，住持正法去，那也可以。迁流还没有作为，跑了去到处去流荡，东讨单，西讨单，讨到后来还回来了。那个东西就好像划不来了。

我们说“迁流、造作”叫“行蕴”，这个“行”就是迁流、造作的意思。

那么什么“不相应行”呢？这个行蕴里边，迁流造作的、有特征的，都在行蕴里边包了。心所法跟心相应的，心王起，它就起
来帮它做事情；这个不相应行，跟心不相应的，就是它不跟心一起走的，它自己本身也是迁流造作，但是，不是跟了心跑的，所以叫不相应行。那么下边：

云何名为诸余心法？谓彼诸法与心相应。

“云何名为诸余心法”，余下来的心所法，到底是哪一些？“谓彼诸法与心相应”，先要说什么叫“余心法”，与心相应的法，叫“心法”。

这个问题是双关的，“云何名为诸余心法”，前面说得除了受、想以外，其他的心法，那么这个心法这句话，诸余心法是什么呢？先要解释什么叫心法。“谓彼诸法与心相应”。心法就是心所法，（4A）心是王，心法是所。跟心相应的法叫心法。那么，先把心法的名义讲掉了，具体它有哪一些法？

彼复云何？谓触、作意、受、想、思；欲、胜解、念、三摩地、慧；信、惭、愧、无贪善根、无瞋善根、无痴善根、
精进、轻安、不放逸、舍、不害；贪、瞋、慢、无明、见、疑；忿、恨、覆、恼、嫉、悭、诳、谄、憍、害，无惭、无愧，惛沉、掉举、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知；恶作、睡眠、寻、伺。是诸心法，五是徧行、五是别境、十一是善、六是烦恼、余是随烦恼、四是不决定。

“彼复云何”，这个“心法”意思知道了，跟心相应的法。哪些是“心法”？这个就是把所有的“心法”都完全说了。心所法
五十一个，把受、想也包在里头。

“触、作意、受、想、思”，这五个是徧行心所。

“欲、胜解、念、三摩地、慧”这是别境心所。

“信、惭、愧、无贪善根、无瞋善根、无痴善根、精进、轻安、不放逸、舍、不害”，这是十一个善法——善心所法。

“贪、瞋、慢、无明、见、疑”六个根本烦恼。

“忿、恨、覆、恼、嫉、悭、诳、谄、憍、害”，这个是小烦恼，随烦恼。

“无惭、无愧”——大不善地，这个是最不好，不善的法。

“惛沉、掉举、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知”，这些也是烦恼法，特别是障定的。

“恶作、睡眠”，还有“寻、伺”：恶作是一个，睡眠是一个，寻一个，伺一个，这四个是不定法。

这个我们讲百法的时候，都会分类，现在你们不一定搞得很仔细。我们一本《百法明门论》不晓得印好没有，如果印好的话，
可以拿来给散掉，每个人作参考，参考这个五位百法，都可以作参考。

这里他是列一个数字，跟心相应的法，有多少？有那么多，之后一个个讲。这个里边，“是诸心法”，这么多说好了，这就是 “心法”。你们数一数，大概是五十一个。这五十一个心法里边：“五是徧行”，徧行就是一切行都有它的。“五是别境”，在别境里边有它。十一个是“善”法。六个是根本“烦恼”。其余的是“随烦恼”。最后四个不定法，就是可以有时善、有时不善、有时无记，就是不定。

这个总的帐算完了，明细账来了，所以这个跟学会计也有关系的，做会计的人，学这个法恐怕要容易一些。没有学过的，学
过科学的，也容易一些，学过逻辑的，也容易一些，什么都没有学的，要困难一些。

这个《广论》我们再念一道，大概差不多的。

【广】 云何行蕴？谓除受想，诸余心法及心不相应行。云何余心法？谓与心相应诸行。触、作意、思；欲、胜
解、念、定、慧；信、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、精进、轻安、不放逸、舍、不害；贪、瞋、慢、无明、见、疑；无惭、无愧、昏沉、掉举、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知、恶作、睡眠、寻、伺。

“云何行蕴？谓除受想，诸余心法及心不相应行”，一模一样。

“云何余心法？谓与心相应诸行”，稍微改一下。它说跟心相应的那些行，就是迁流、造作的那些法，跟心相应的。那么反过来，跟心不相应的行，就是“心不相应行”。多少？

“触、作意、思；欲、胜解、念、定（三摩地就是定）、慧；信、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、精进、轻安、不放逸、舍、不害；贪、瞋、慢、无明、见、疑；无惭、无愧、昏沉、掉举、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知；恶作、睡眠、寻、伺”，一样的。

【广】 是诸心法，五是徧行，此徧一切善不善无记心，故名徧行。

这个就多一点了。“徧行”，一切“行”都有它，善“行”里边也有它，不善“行”里边也有它，无记“行”里边也有它，这个叫徧。那么“徧行”，我们如果再明细地讲一下，徧行的“徧”，是徧四个。

第一，徧一切性。这个要记的就记一下。一切性，性就是善、恶、无记，一切性就是善的也好，恶的也好，无记的也好，它
都能生起来。这是第一个，一切性，徧一切性。

第二，徧一切地。三界里边我们分三种，一个是有寻有伺地，一个是无寻有伺地，最后是无寻无伺地。这三个地，它都徧，徧行心所，都有它。那么徧一切地，地下的“地”。“地”，我们在《瑜伽师地论》分三种：第一种，有寻有伺地——欲界、初禅，有寻有伺。无寻有伺，那就是说中间禅，初禅到二禅的中间，这个定比较细一点，寻是没有了，麤的寻没有了，细的伺还有，叫无寻有伺地。再上去，二禅以上，无寻无伺地；心细了，麤重的寻伺都没有了，无寻无伺地。三界九地又可以分三类：有寻有伺地，无寻有伺地，无寻无伺地，这个三类。这三个里边，徧行心所，徧一切，都能生起来。所以说，第二个徧一切地。

第三，徧一切时。不管你什么时候，都有它。只要心王生起来，都有它。

第四，徧一切识。从眼识、耳识、鼻舌、身识，乃至末那识、阿赖耶识，八个识里边都有它，这个徧行是徧八个识的。

所以它是最徧，其他的就没有这四个徧。所以说徧行心所叫徧行，有四个徧的意思。我们再说一徧：徧一切性，性就是善、恶、无记，性，性格的“性”；第二，徧一切地，三界九地都有它；徧一切时，一切时间都有它；徧一切识，八个识都有它。这是徧行的意思。大概记下来了吧？徧一切性；徧一切地；徧一切时；徧一切识。

一切识性，八个识里边的性都有它，这叫徧行。“此徧一切善不善无记心”，它这里徧一切性：善的——善性、不善的—
— 不善性、无记的——无记性，里边都有它。我们这个所谓“性”，不是“心”，性就是说性格的“性”。无记的里边有它，不善的也有它，善的也有它。这个心：是善性的叫善心，是不善性的心叫不善心，假使无记性的心叫无记心。这个里边又转了一个弯。一切善、不善、无记的心，就是一切善性、不善性、无记性的心都有它的，叫徧行。这是讲了一个徧，还有三个徧，它就略了。

【广】 五是别境，此五一一，于差别境、展转决定、性不相离，是中有一、必有一切。

“于差别境”。这五个别境心所，为什么叫别境？它对的境是有差别的。哪五个别境心所先要看到，“欲、胜解、念、三摩地、慧”这五个是别境心所。它们“于差别境”，别境心所生的时候不是一切境，特殊的境，它才生起来。

什么“差别境”？欲心所，决定在它的所爱乐的境，乐境才生起来，它所感到欢喜的境——所乐境，所感到乐意的境—
— 所乐境，就生这个欲心所。胜解，决定境。胜解心所在已经决定了的境界里生起来，犹豫不决的时候，胜解心是不生起的。念心所，曾习境。曾经的“曾”，习就是修习的“习”——曾经经过的境界。你念些什么？回忆，回忆过去事情。以前没有经过的事情你回忆不起来的，以前经过的，念过的书，你一回忆就背下来了。曾习境，过去修习过的境，它是念心所的境界。定、慧两个心所，所观境——你所观的境界。定心所也好，慧心所也好，都是定中的事情，定中要观。观的境界：你去观西方的，什么观境也好，观空也好，观金刚萨埵也好。所观的境里边生起定、慧这两个心所，这是决定的。

“此五一一，于差别境”，它们于差别的境里边生起来。“辗转决定、性不相离”，他不相离的，“是中有一、必有一切”。
这个话就是说：辗转的决定，开始是欲心所，是所乐境，但是在反复的变化的中间，它是性不相离，决定是欲心所是对所乐境的，这是不会动的；但是辗转变化当中，“其中有一，必有一切”，当你心变化的时候，一个心所生起，其他心所也会带到生起来，就是它们有互相联系的。

在其他广的里边，有讲：别境心所可以单个起，也可以两个两个起，也可以三个三个起，也可以四个四个起，最后一起起来都可以。所以说“辗转决定，性不相离，是中有一，必有一切”。在《俱舍》里讲，徧行、别境是一样的，一切心所都有它。那么这两个稍微差别一点——就是境不一样。他们的境——所对的境，是有特殊的关联的。

下边再说六个根本烦恼，就是贪、瞋、痴、慢、见（五个邪见、不正见）、疑。这六个根本烦恼，《俱舍》里边广讲。这个根本烦恼里边，见又分五个：身见（萨迦耶见）、边见、见取、戒禁取、邪见，一共五个见。这六个烦恼就分了十个。十个里面,见所断的，把它三界来分，分了八十八个，加上修所断的，再加上十个小烦恼，一共一百零八个。这是配数，在《俱舍》里都讲得很多，这里我们就不配了，大概知道一下好了。

那么我们再说一个：念珠为什么一百零八粒？原因也是这个。见道所断的、修道所断的烦恼，一百零八个烦恼，我们就要断
这个烦恼，一百零八个念珠。还有一个积极的，三昧功德的，有一百零八个三昧，我们一方面要断一百零八个烦恼，一方面要修一百零八个三昧，所以说念珠决定一百零八，不能一百零十，也不能一百零九，也不能一百零七。这是数，有定的。

前面是别境。下边我们再看下去。

【广】 六为烦恼。余是随烦恼。四为不定。此不定四，非正随烦恼，以通善及无记性故。

“六为烦恼”，“余是随烦恼”，随烦恼就是跟了大烦恼后头走的，小烦恼。

最后四个是“不定”，——我们说睡眠，睡眠里边有人睡觉杀人，这是恶的、不善的；有人睡觉在拜佛，或者在念经，
这是善的；有人睡觉在游览，这里是无记的。那个时候，睡眠是通三性，所以说不定。你说睡眠是恶的？不敢说。一定是善的？也不敢说。你说不是善的，这是恶的？也不敢说。这个是不定的。

“此不定四，非正随烦恼，以通善及无记性故”，这四个不定法，不是正的烦恼——不是六个根本烦恼，也不是随烦恼
— — 不是其他的几个小烦恼。因为它有通善的，也通无记的，所以说这是三个性都有。

【广】 触等体性及业，应当解释。

这个就是开端了，开下面的。把名字讲完了，那每一个心所法的体性跟业用，都要一个一个解释了。

我们体跟业这两个名相，又是法相里边经常用的。一个东西，它本身叫体，它的作用叫业。假使我们说，火大，它是—— 火是体，火大是体，它的作用——暖，能够烧东西成熟，把东西成熟，把它烧熟；假使风，本身的它的体性是轻动的，它的作用就可以产生这个：或者风可以推动发电，或者是什么东西，或者是台风可以把房子什么都吹坏，等等，业用。这个体性，有体必定有用。那么，体跟用，我们也不必一个一个来解释了。那么第一个——“触”。我们先念《五蕴论》，然后再《广论》。

丙一 徧行心所

触心所

云何为触？谓三和合，分别为性。

三个和合，哪三个和合？根、境相对。我们说根——眼根，再境——客观的环境，就是色法，眼界针对色境，眼跟色两
个没有参加联系之前，各了各的，都是不相干的，当眼根跟色境碰上了，它就产生眼识。

眼识生起来之后，主观性就产生了。本来是客观的东西，产生主观的变化。这个变化就带了这个“受”的味道，这个东西我看了顺眼的，就欢喜，看了不顺眼的，就讨厌，那么这个主观性就带出来了。所以说“分别为性”。三个和合之后，它们产生变化，变化里就分别，各式各样的种类就出来了。假使这个是讨厌的，这个讨厌的因素就含在里头；这个欢喜的，欢喜的因素有了。等到触引生这个受的时候，受就领纳触的这个分别，就产生乐受、苦受、不苦不乐受。所以受的那个苦乐，从这个触里边的分别而产生的。这个触的分别，又是从三和合而产生的。

在三和合之前，这个根、境、识，它是客观的，没有变化的、没有主观色彩的，就是。等你三和合之后，眼根对了色，眼识生起之后，它的主观色彩就来了，产生变易，这个变化就产生触的不同，有分别的——为性，各式各样的触就来了。触就要产生一个分别的、不是客观的、混乱的东西了。

“云何为触？谓三和合，分别为性”，这个是一句话就没有了。我们看广的。

【广】 云何触？谓三和合分别为性。三和，谓眼色识，如是等。此诸和合心心法生，故名为触。与受所依为业。

“云何触？谓三和合分别为性”。那么，他有解释，“三和，谓眼色识”，眼根对了色境，就产生眼识。这三个一合起来之后 — — 这三个分开就没有主观色彩的——一合产生主观的东西来了。

“如是等”，为什么如是等？眼、色、识；耳、声、识；鼻，对的境是香，鼻闻到香境产生鼻识；舌根着味境产生舌识；身对了触境产生身识。“如是等”，这一个代表下面五个。

“此诸和合心心法生，故名为触。与受所依为业”，这三个和合之后，就能产生心、心所法。“此诸和合”，不管是眼识对了
色境产生的眼识，或者耳根对了声境产生的耳识，这三个、三个和合之后，心王心所就生起来了。本来是客观的，现在主观色彩就来了，心王心所生出来了，这个就叫触，就是触。三个和合之后，它能引生心王心所，有这个功能的。

那么它的作用：“与受所依为业”。将来产生的受，到底是苦受、乐受、不苦不乐受，都是依靠触来的。

所以说在《俱舍》里边，就是说“受领纳随触”，根据触的所感到的变化，就受，就是承受，怎么样子的受。是乐受，苦受、还是不苦不乐受，都是依据触来的。我们在《俱舍》里，这里有些人在听，“受领纳随触”就是这个意思。但是我们这里不要讲得那么细了，触跟受的关系很微妙。

那这里我们就简单地说，就是根据《广五蕴论》说：当三和合的时候，就产生变化，这个变化产生之后，触就生起来了，触
生起来之后，就带生起其他的心王心所，都生起来了。本来是客观的，主观色彩就在触的一个关键，生出主观的东西来。触生起之后、跟到触以后的，就是受心所。受从触直接来的，也是继承了触的这个变化，而产生苦受、乐受、不苦不乐受。受心所的苦乐从触来的，触的这个苦乐是从三和合的变化来的。那么整个这个里边的关键，就是这么一个事情。这个是要稍微动一点脑筋，不是讲两个文字那么简单的，要把它里边的关键抓住。

我再说一道：“三和合”，眼根跟境碰到之后就生识，这三个东西一和合就产生变化，这个变化就产生触。触把它的变化继承下来，然后再传给那个受，——苦受、乐受、不苦不乐受，就是这个变化里产生的。那么也从触开始，其他的心王心所生起来了。而直接的作用——“受所依为业”，受直接领纳它的触的。触里面是乐的变化，受就是乐受；触里边有苦的变化，这个受就是苦受。所以说，直接的跟它关系：受，这个受心所是依靠触来的，受心所的苦乐全部依靠触来的，受心所也是从触以后生下来的最直接的心所。所以它的业，“与受所依为业”。

这个东西，我们说要耐点烦，跟中药铺子里的草药一样，一味一味一味，看到来没有意思，但是能治病。你如果草药用好了，
你医生把它汤头一搞的话，什么病都治得好。不要看了这个背，死背那些东西干啥？这个作用在后头。所以要耐得烦一些。

作意心所

云何作意？谓能令心发悟为性。

一句话，“令心发悟”，就是说令心提起来。我们说“提起提起”就是作意。心本来是好像是打瞌睡一样的，没有劲的。所以 “你好警醒一下了”——作意。

【广】 云何作意？谓令心发悟为性。令心心法现前警动，是忆念义，任持攀缘心为业。

“云何作意？谓令心发悟为性”，令心发悟，这个不是开悟。这个作意心所一来我就开悟了，那么作意心所哪个人都有，那每个人都开悟了，那不是。那就是说，“令心发悟”：本来是不警觉的，现在提起警觉心来了，要注意那个事情，就是提起注意。我们这个话，这个发悟是古代的话，现在好像“注意一下”，容易理解一些，令心产生注意力。

“令心心法现前警动”，就是它下边的解释。这个作意心，是什么意思？它的本身的这个性，能够使心王也好，心所也好，大
家提起注意来，本来漫不经心的，大家提起注意来了。

“是忆念义”，就是心里面想到，它有缘什么境。本来它在游览一样的，现在就是说，“你要注意，各人守好岗位”，那么受
心所就领纳它的受去了，这个想心所就去想它的这个思想去了，各种各样，各人的责任负起来了。这个警觉性，现前警觉是忆念义，就是使得它们想起它们该缘什么境，要做自己的事情去。

它这个性是“发悟为性”。这个发悟，它解释一下，就是令心、心所法——心王心所现前警动，这个是忆念义，忆念就是
各人要想起它该负什么责任。

“任持攀缘心为业”，它能够使这个心，去缘境，这是它的业用。使它们警觉起来，就叫它们去攀去缘它们各自的境了。就是说本来大家在休息，你说，“你们好上班了，大家都回到岗位上去做起来了”，“任持攀援心为业”，使它们各缘各的境。就是这么回事。所以说修定的时候，一定要作意，修定有九个作意。你怎么修？你先要自己要把这个心提起来。这是作意心所，今天把徧行讲完。

思心所

云何为思？谓于功德过失及俱相违、令心造作意业为性。

“云何为思？谓于功德过失及俱相违”，“功德”, 好的；“过失”, 坏的；“及俱相违”，既不是功德，也不是过失，一般性的。“令心造作意业为性”，它的作用、它的功能，是叫心、心王造业。造什么业？造意业。心里边去造个业。心里意业发动之后，那么第二步就是动身、口。这个是《五蕴论》，看广的：

【广】 云何思？谓于功德过失及以俱非，令心造作意业为性。此性若有，识攀缘用即现在前，犹如磁石引铁令
动，能推善不善无记心为业。

“云何思？谓于功德过失及以俱非”，一样的。功德就是好的事情，过失就是坏的事情，或者不好不坏的事情。叫心去造作
意业。

假使人家在看电视，里面有一些不健康的镜头，你心里烦恼起来了，你感到这个欢喜看，你叫心去看去，这个心就听你话，
去看起来了。造的意业就是贪心，贪心的业就起来了。如果你贪心，发大了之后，那身、口就要动起来，那就是造身业、口业，都要造。发动的心，就是思心所。

那么，假使好的、“功德”事情，看见人家在念经，你看，人家在念经，“你也去念吧”，这个思心所一推，他坐下来念经
了，这是好的事情，功德的。你嘴巴一动，口业造了。你跑过来要去参加，是意业；再是坐下来，口里在念是口业也来了；身体规规矩矩坐起，身业也有了。那就是好的、功德，这是功德。

“俱非”——那些不相干的事情。假使有人去春游去了，你去不去？思心所说“你也去”，去了，游览去了，这个也是不坏也不好的事情。如果真正修行的人来说，坏事情——懈怠、放逸，不是好事。在家的，一般的人来说不坏不好。

“此性若有，识攀缘用即现在前”，这个性若有，就是造做意业。这个思心所的作——它的功能，假使有的话，识就去攀
缘去了。本来识不攀缘的，它说你去做什么，它就去攀缘去了。所以这个思心所，它是一个造业的推动力。

我们前面说，“五蕴”里边不是分色、受、想、行、识的次第嘛？这个“行蕴”不是说思心所嘛？能够造非想非非想天最大福
报的那个业，就是思心所，它是感的福报最大。所以行蕴放在第四。这个就是思心所，它能推动人家去造善业，这个福报是最大的。在三界里边，福报最大就是非想非非想天。那么，这个思心所，特殊的殊胜，所以突出它，而它是属于行蕴的，所以把行蕴摆在第四。

现在一样的，这个思心所能够推动我们造业的。这个心所，它现在前的时候，“识攀缘用”，识那个攀缘的作用就起来了，而且它起了推动，去造业。它就打个比喻：“犹如磁石引铁令动”。本来一个铁是摆在那里不动的（……）。

“能推善不善无记心为业”，（……）是它的业用。但是思心所是偏重于心的。造恶也好，造功德也好，或者造非功德、
非过失的事情，都是思心所推动的。所以思心所，在我们心里边是起一个重要作用的心所法。

已经五个到了。这个到了可以了，我们今天就讲到这里。徧行心所就讲完了，下边“欲”开始是别境。好，我们今天就讲到这
里。

第四讲

问题解答

我们开讲之前，先把昨天讨论的题，他们的问题先讲一下。

第一组讨论的问题是：三和合生触，三和合之根，是否五根都可以？

当然都可以。不但是五根，第六意识也在里头。根——凡是根，跟境相对的时候，就会生这个触，都会生。

第二个问题：想心所取相，经过眼根、五根都可以？

当然都可以。眼根取的是色相，耳根取的是声相，乃至鼻根取的香的相，这是都有相。那么，综合起来，能够想象出一个东
西来。如果单是一个色，没有声音的，也没有味道的，那是有局限性的，把色声香味触都总和起来，这个东西，具体的，想，我们在思想里就浮现出这么一个东西来了。所以五根都可以。

另外一组，五别境的安立是不是按次第？

一般是说按作用的次第，先是哪个心所，它的作用，可以引出其后边的一个心所，但是要注意，五徧行与别境一般是一起来
的，作用有次第，但是它的生起是同时的，几乎是同时的。在《俱舍》里说，那就是，完全是同时的。

根境相合有没有次第？

根境相合，当然是根与境相合，生这个识，从作用的次第，根境在前，但实际上也是三和合，刹那之间一起生起来的。

那么这些问题，次第的问题，我们看不是重要的，倒是在心所法里边什么为性，什么为业这是重要的。我们每一个心所，它的性跟业知道之后，那么我们就可以——假使烦恼心所，它有这个性的，它起什么作用的，我们知道它有这个作用的话，我们不要给它生出来，那个作用就不起来了，所以这是对治烦恼的时候，要把烦恼认得到。第一是认识烦恼，然后是如何使烦恼不起。所以说这些学了之后，对我们对治烦恼、使烦恼不生起，都有一定的帮助。

所以，学法相并不是背名相而已，也不是文字的游戏而已。而是要贯彻到行持上去的。佛说的经教，都是教行合一的。
（4B）有教就是要会行，有行必须要教作指导，没有教的指导乱修，那是要着魔、走火，都有危险性。那么，单是拿了个经书，把它念得滚瓜烂熟——不行。那就是说——说食数宝：你把菜单子一个一个的背得很熟，什么菜什么味道，什么饭什么味道，什么面包什么味道，讲了一套，但是你没有吃，还是要饿死的。所以说，一定要行持。我们的学教的目的，也是为了行持，这个大家要把目的明确，那么我们在讨论的时候，哪是重点自己自然会浮现出来的。如果目的不明，一下就踩到一边去了，毫无边际，就是开无轨电车，没有轨道，一开，不晓得开哪里去了，那个就脱了体了，那就不需要。

丙二 别境心所

我们今天还是接下去，昨天是五个徧行讲完了，今天别境心所。

我们讲过，它对个别的境产生的。第一个是“欲”，欲的境是可爱的境。“胜解”的境是决定的境。“念”的境是串习的境，就是过去经常经过的事情，那么你才回忆得起来，过去没有经验的，你再怎么想也想不起来。还有一个，“定”跟“慧”是所观的境。你在定中所观什么境，是它的境。对那个境专注一心，这是定。对那个境用智慧去抉择，这是对，那是不对，这是好，那是不好，这该取，那个要舍掉，这个就是慧。那么，它们两个——定跟慧，它的境是一个——所观的境。所以说别境心所有五个，所对的境是四个；定、慧的境是同一的。

别境心所，我们前面讲过，一般地说，它可以单个生起，也可以两个两个生起，也可以三个三个生起，也可以四个四个生起，
也可以五个一起生起。但在《俱舍》里边说，别境和徧行都是一起生起的，同时生的；在《广五蕴论》里边，讲别境也是同时生起的。

我们看一看。在第四页开头的三行，这个别境，“五是别境，此五一一”，这个五个，一一，这五个心所里边每一个， “于差别境”，它各自的差别境，就是说念是串习的境，欲是可爱的境，这个定是所观境，各各差别的境。“辗转决定，性不相离”，但是他们互相都不会离开。“是中有一，必有一切”，它跟《俱舍》的论点是一样的。因为，我们知道，安慧菩萨是世亲菩萨的弟子，而这个书是世亲菩萨着的，它就跟《俱舍》有一定的联系。所以说它这个五个别境，它是有一个必定有其他的四个。跟有的地方讲可以单个单个生起不一样。那么这是各个论大同小异，都是会有的，我们要研究这些，要把体系找出来。这个是世亲菩萨的体系，跟《俱舍论》等流下来的。所以他是这么说的，这五个有一必有一切。

下面我们就看别境的心所法：

欲心所

云何为欲？谓于可爱事希望为性。

【广】 云何欲？谓于可爱乐事希望为性。爱乐事者，所谓可爱见闻等事。是愿乐希求之义，能与精进所依为业。

徧行：触、作意、受、想、思；别境是：欲、胜解、念、定、慧。这个大家最好背下来。这个是最起码的、最一般的心所法。

那么什么叫“欲”？“于可爱事”——就是这个境，对可爱乐的事情，“希望为性”，它抱有希望。

这里我们又想起一个问题来了。就是今天有人提个问题，提得很好，他怎么说呢？我们不是出的题嘛：受心所以什么为性，什么为业？“领纳为性”，领纳顺的、逆的、不顺不逆的境界是它的性；它的业，有人找出来了，“起爱为业”，它起这个爱着。受起爱为业，假如受是顺的受——是乐受，起爱，这个可以想象的；假使你起个苦受，你爱什么？大家想想看。它起爱为业，是通的。乐受起个爱，是对的，这个是大家都可以想得通的。苦受你起什么爱？（学僧答：“乖离的爱”）乖离的爱，对了，这个就是这样子的。乐受的境——就是顺的境，没有起，希望它出来，已经起了，希望不离开。那些不好的境，没有起的时候，最好它不要来；假使已经来了，怎么？叫它赶快离开，赶快走。对一般的境，它就是也不合、也不离的，这个也是算一个爱，不合不离的爱。所以说起爱为业。那么，这个是补充前面的。

下面我们说欲。这是可爱乐的事情“希望为性”，它希望得到可爱乐的事情。那么它的性就如此。（我们先把《五蕴论》先念一下。总是两个一对照来，这样一下子两本都念、都学过了，否则的话只学了一本。）“云何为欲？谓于可爱事希望为性”，一样的。一个“可爱乐”，一个“可爱”，差不多的。那么它就没有了，一句话就完了。这里解释很多。

什么叫“可爱乐”的事情？“所谓可爱见闻等事”，看了、听了、闻到、尝到、碰到，感到可爱的这些事情，不但是个眼根，闻等——就是耳鼻舌身都有了。对这些事情，“是愿乐希求之义”，就是希望它，爱乐它这个意思，可爱乐的事情。它的业用， “能与精进所依为业”，它可以做精进的所依。

这个能依、所依来了。能依是什么？（学僧答：精进）能依是精进，对了。所依就是欲，精进依着欲来的。没有欲，就没有精进。

我们说，有的人对学法，听见打钟马上就来，讨论时候铃一响就去。这个欲，他的这个善法欲，对法的乐生起来了，他听到这个钟响，他马上就去了，精进就产生了。有的人，他对这个法不起爱乐心，听到打钟，眉头一皱，这样子赖在那里，拖拖拉拉的，厕所跑一跑——跑个五分钟、十分钟，总是不想来。讨论的事更糟糕了，最好赖在那里、睡在那里，装病就完了。那么，这个就没有意乐心。这个就是：精进由意乐心来的，这个欲——希望的心，才能精进。

那么，我们这里就是说：你要发精进的话，苦干、蛮干是不行的，一定要生起意乐心。这就是学法相的好处。那你说你要假使修行精进的话，有的人就是拼命地蛮干，弄得身也苦、心也苦，焦头烂额的，弄得意乐心还没有生起来，结果，最后：一无所得，就退了。这样子精进没有用的。你说精进要起来，决定要有欲，这个是善法欲，学法的，法上的乐。这个起来之后，精进自己就来了。所以，这个是必然的自然规律。那你掌握这个规律，你要精进的话，那你先要起乐，起欲心，先要生起来，对法上的欲生起来，生起来自然精进。不要人家催，如果你法上的欲没有，那你催，要人家——纠察师来把你香板打起来，这个就是——也起不了效果。这就是欲，第一个，欲。

胜解心所

云何胜解？谓于决定事，即如所了，印可为性。

【广】云何胜解？谓于决定境，如所了知，印可为性。

（这个如错了。印可为性。有所作为的“为”，“如”是讲不通的。我们看前后的文都看得出，希望为性，印可为性，还有明记为性等等。这个字“为”，大家改一下。我们大藏经也对过了。）

第二个是“胜解”——殊胜的解。它“于决定境”，胜解心所对一个事情，它决定了，毫无怀疑了。“如所了知，印可为性”，于它所决定的那个事情，根据它所了知的，如理所了知的，决定是印可。跟那个盖印一样，你这个图章是什么文，盖出的印决定也是什么文，不会走样的，决定的，“印可为性”，认可了。

我们看《五蕴论》：“云何胜解？谓于决定事，即如所了，印可为性”，(这里就是“为”了。那么这里当然是“为”，“如性”不对头的。)

【广】决定境者，谓于五蕴等。如世亲说，色如聚沫，受如水泡，想如阳焰，行如芭蕉，识如幻境，如是决定。

这里简单，它下边就给你解释。什么叫决定境？“决定境者，谓于五蕴等”，“等”，就是五蕴、十二处、十八界。它举个例，“如世亲说”，这个“世亲”，我查过了大藏经，也是“世亲”，一般说，应当是“世尊说”。因为世亲是他的师父，他不能称他的名字的。一定要世亲菩萨说，或者什么，他简单说世亲，可能原文是世尊。因为这个话是佛经里的话，也不是世亲菩萨说的话。我们当它是世尊好了。“如世亲说”，书上，大藏经也如此，这我们也不好改经。但是照意思说，应当是佛说的。

佛说：“色如聚沫，受如水泡，想如阳焰，行如芭蕉，识如幻境”。这是佛说的，五蕴都是假的。“色如聚沫”：水里边水泡泡一聚，看起来很好看，但是风一吹什么都没有了。“受如水泡”：水上起个泡，当然泡起来马上就没有的。

“想如阳焰”：“阳焰”大家都知道，就是在热的时候，沙漠里边最多，它看起来就像有水一样的，会飘动的。看起来有水一样，但是实际上，跑过去，没有水，会上当，以为前面有水，结果跑过去什么都没有，“阳焰”是假的。

“行如芭蕉”:芭蕉的树，你把它一层层剥下去，剥到里边，芯子没有的，都是空的，一层一层一层的，都剥完了，就没有了，
所以说还是没有实体。

“识如幻境”：幻起的境界也没有实体。这五个蕴都是没有实在的。

每一个蕴，举一个例，给它恰当的、合适的例子举一个。而总的来说，都不实在的，都是虚幻的。“如是决定”，这个意思是佛说的，“决定”——那是胜解，不可动摇的，佛弟子都会相信。

【广】或如诸法所住自相，谓即如是而生决定。言决定者，即印持义。余无引转为业，此增胜故，余所不能引。

“或如诸法所住自相，谓即如是而生决定”，诸法住自相。假使是火，火的这个法，它的自相就是暖，业用——能烧。那么，它这个火，决定是暖的，那个大家都肯定的。那么，我们说：水——湿的，它如果水大增盛，水太多了，会把人淹死的；火是暖的，如果火太厉害了，那就会把人烧死的，不要说烧死，劫火到来的时候，从阿鼻地狱一直烧到梵天，都烧成灰，什么都没有了。这就是说：这个相是决定的，那就是胜解。

那么，这里它很地道，什么叫“决定”？“言决定者，即印持义。余无引转为业”，所谓决定——印持，跟印一样的，印好了，不会动了。印持，就是这样子，不动摇了。“余无引转”：其余的人、其余的道理，不能把你转过去了，不能再把你转弯，不会了，不会回头了。那就是：起了胜解心，心就决定了。

“此增胜故，余所不能引”，这是解说“余无引转为业”。因为这个胜解心非常之殊胜，力量强，那么其他的说法不能把你引
转。假使我们说皈依三宝的人，说佛是最高的智慧，佛是一切都能知道的。他们有人说：耶稣比佛还强。你不相信，这个不可能的，你绝对不会受骗，——这是胜解心。那么我们现在，对三宝就要生起胜解的心。胜解心“余无引转”之后，你再也不会相信其他的邪魔外道。如果你这个心没有生起来，那你就靠不住。这个佛弟子当到哪一天也不知道。

念心所

云何为念？谓于串习事、令心不忘、明记为性。

“串习事”，经常做的事情。“令心不忘”，这个事情，把它记住，清清楚楚的把它记住，不要忘记。这个就是念。我们的念就是，我们的、现在的话说，就是记忆，把它记住——念。

【广】 云何念？谓于惯习事心不忘失明记为性。惯习事者，谓曾所习行。与不散乱所依为业。

这个《广论》说，“云何念？谓于惯习事”，惯习事，串习事，我们一对照，就是一样的，习惯做的事情，这里是经常做的事情，那意思是一样的。“心不忘失”，一样。心里不要忘掉，“明记为性”，把它清清楚楚的记住。

什么叫“惯习事”？“谓曾所习行”，他以前做过的事情，不是陌生的，是做过的，以前经过的事情，把它记住，这个就叫念。 “与不散乱所依为业”，你念头把以前记住，那么它产生的效果——不散乱，心不会流散，专门念了一个过去经过的事情。

假使念佛，念兹在兹，你专门念一句佛，把佛号记住。这个大家可能念佛的人都有这个经验，念佛念到一段时间，自己有感觉了，心就单纯了，甚至于心好像往下沉下去了，好像自己脑筋也清楚起来了，旁的东西——外边说话、汽车声音，都对你不大起作用了，自己清清楚楚的把这个念头系住，不散乱，心就是不乱散了，心集中起来了。那么，这个就是说念的作用。所以修行的时候，这个念头要抓住、心不散乱。有人经常问我：“我这个心很乱、很乱”，那么你念啊，你只要念四皈依也好，念什么也好，

你一心的去念起来，自然散乱就息下去了。你边念边打妄想，这个怪哪个呢？你自己不念，你念到一边去了。这个念，它有这个作用，就是能够产生不散乱的这个心所，所以很重要。修行的时候念是很重要的，四念住也是靠念的。

三摩地心所

云何三摩地？谓于所观事，令心一境、不散为性。

“云何三摩地”，三摩地就是等持，也就是定。“谓于所观事令心一境”，你所观的事情，我们修定里边，观白骨也好、观空性也好、观这个无常也好、观一切法它的自相共相也好。在观那个的时候，所观的这个事情，心一境性——心专门在一个地方，不掉动。

我们的心，大家眼睛闭了看一看：一会儿想这个，一会儿想那个。这个比喻很恰当的——心猿意马。心像个猴子，停不来的，——猴子你去看看，哪个时候是坐在那里，安心坐一会儿？没有的，手脚乱蹦乱跳的，就是这么一个。意马，我们的心意、意识就是一匹马一样的，马也是不肯停的，它只要还有点力气，它到处蹦、到处跳的。那么这个东西要把它降伏，那要靠什么？就是靠修定来了。

修定的时候，把心专在一个境，不要动，就在这个境上。那么死板板一个境，也不是。我们《三皈依观》，你如果修定的话，
《三皈依观》里边变化无穷，一会儿观这个，一会儿观那个。那是怎么修心一境性呢，不会得一心，我观的东西就那么多？但是你知道，你观这个就是这个，观那个就是那个，这就是心一境性。不一定要说死在那个地方不动，这叫心一境性。你观的东西没有第二个念头。你观白骨的时候观白骨，观上师的时候就观上师，没有其他念头，这都是心一境性。本来定不是死的，活动的，流水一样的。但是你观每一个境的时候，都是一个念头，都是一个心，这就是心一境性。

【广】 云何三摩地？谓于所观事心一境性。所观事者，谓五蕴等及无常苦空无我等。心一境者，是专注义。与
智所依为业。由心定故，如实了知。

什么叫“所观事”？举个例，“谓五蕴等，及无常苦空无我等”，观五蕴——色受想行识，照见五蕴皆空就是观照，就是
在定中的事情；观一切法无常，观一切法是苦，观欲界的这个娑婆世界的，世界是苦；观它一切法是空，都无我，等等：这些道理就是所观的事情。

什么叫“心一境”？“专注义”，心专注在一个点上，我们就是说这个比喻，太阳的焦聚镜。太阳的光，散的，四边都照到，
但是你一个焦聚镜一摆的话，这个光就聚在一点上，这一点你把这个自来火放上去，它就燃起来了，力量就产生了。如果你把太阳光平直，散的太阳光，你自来火摆一百根它也不燃的。把它聚拢来之后，它马上就燃起来了，这个就是力量产生了。我们修定也是，把力量要集中起来才能产生，力量分散的话，就产生不了力量的。这个是专注的意思。

“与智所依为业”，这个定有什么好处？产生智慧。没有定，这个真正的智慧产不来的。我们说，我们现在看到世间人，有的
人很聪明，他这个也会、那个也会，他是不是智慧？这是世智辩聪，不是真的智慧。你叫他五蕴皆空，你照照看，他照不出来；不要说五蕴皆空，叫他念座经他都不想念。他其他地方，看电影，可以坐三个小时、五个小时，可以看电视。你叫听经、念经，他几分钟都难过的。这个人不是聪明，这是世智辩聪。这个智慧——我们佛教的智慧：能够照见五蕴皆空，知一切法自相共相，能明明了了的智慧，这个是出世的，能够度一切苦厄的智慧，就是说能出轮回、度众生、成佛的智慧，一定要根据定来的。

“由心定故，如实了知”，心定了之后，才能如实了知。心不定，看的就不一样。在我们经上的，经常作比喻：以前没有电灯，
一个房间里一个蜡点在那里，点了个蜡，这个门窗开的，这个蜡，风吹，晃晃晃在动，那么你墙壁上的东西，字也好、画也好，看出来，看不清楚，不能如实了知。如果你把窗门关掉了，没有风了，这个蜡是一个火焰子不动的，那么你就看得很清楚。所以说你要如实了知的话，心要定下来，心浮动散乱的话，就不能如实了知，所知的都是偏的、错的。

现在我们的心就是乱掉的，那么我们看东西也不可依据的。那么，我们依据什么？依据佛的经教，依据善知识的教诫，就是
这样子。我们经常看到，好像是《事师五十颂》也好，《菩提道次第》也好，乃至我们的《四分律》也好，都是要把师父看得很重要，跟佛一样，要听师父的话。实际上就是说自己的心不可靠，师父毕竟是学过一阵子的，而且这个师父你选择来的，不是你随便去找一个，就算是师父了，戴在头上就算了。这个师父你要观察，观察一段时间，确实是功德具备，可以做师父的话，相信了，相信——一信到底，你交给他了，你自己不要打主意了。为什么原因？我们主意都是错的，我们心是不定的；那么，善知识，至少他是学过很多，佛的知见在他身上至少可以找得出来，那么这样子，一是可以去我执，二是去错误的智慧，错误的那些邪知邪见可以去掉。这是三摩地。

下边是“慧”。由定生慧，这按了次第来，我们说，作用的次第。实际上，生，不一定是一个一个生起来。它这个前面说的：决定是“有一必有一切”；但是它的作用，总是从定生慧，慧在定之后。我们先看《五蕴论》：

慧心所

云何为慧？谓即于彼择法为性，或如理所引、或不如理所引、或俱非所引。

“云何三摩地？谓于所观事，令心一境、不散为性”，不散乱。“云何为慧？谓即于彼择法为性”。“彼”，就是所观的境。一个是于这个所观境，心不动，心不散乱；一个就是所观的事，“择法”。

择法是简择，简择是什么？简择是挑选：这是好的，这是坏的；好的要取，坏的要丢。就像我们买东西，我们上海有一个居
士，他是很疙瘩的，他买一个东西至少要营业员拿出十几个来给他挑，一个一个挑，挑了半天，挑到一个最满意的拿去，有的营业员就不耐烦。但是他说：“我要花了钱的，我怎么随便拿一个回去了？不是你送给我的，我花了钱要挑的”。那么，这就是慧，简择叫慧。

“即于彼择法为性”，法就是一切法——《俱舍》一开头就把世间的整个的法，分成两大类：一个是有为的，一个是无为
的；也可以分有漏的、无漏的。这个就是一切法。这是有漏的，我们要去掉，有漏就有烦恼的；这是无漏的，没有烦恼的，我们要修，要生起来：这个就是择法的一个作用。善的要修，恶的要去，这些。“择法为性”，它的特性就是择法。（……）有善的慧，也有不好的慧。

这个善的慧，择法的时候，“或如理所引”——是合理的，就是如法的，也就是合于正理的。那么，这个是好的它就取，这个是坏的它不取。还有一些坏的，坏的——这个邪慧，不正的慧。有些人就是不好的他欢喜，他看电视——看那些黄色东西，非常欢喜，叫他去看佛经，那眼睛看了都痛，这个就是“不如理”的。或者“俱非”，也不是不如理，也不是如理，就是马马虎虎的，也不是对的，也不是错的，就是那个一般性的。

那么择法就是有三种：好的慧，“如理”的择法“所引”的；不好的慧，“不如理所引”的；还有个一般性的，“俱非所
引”。

好，这是把五个别境也说完了。我们学这个东西讨论的重点，就是什么为性、什么为业，这是重点；为业就是它的作用。我
们说一切法都是互相关联、互相渗透的；这个法对那个法有关系，那个法跟那个法有关系，这个关系有不一样的。那么，这个里边就是说因果的关系：前面这个法它能够引申什么，那么这个法又是从什么引出来的。这个因果知道之后，我们要生这个法，要它生起来，那就是这个法的来源是哪里——从因上求，果上求是求不到的。

你说精进，“我要精进，我要再用功”，看了两篇书，睡觉了，瞌睡来了，眼睛睁不开了，这个你硬套是套不上去的。那你怎
么要精进？意乐心生起来。意乐心生起来，又怎么生起来？它还有它的方法。所以说你一个个追上去，从源头上，从因上下手的话，

精进就来。你从果上去硬逼的话，精进不但不来，可能弄到后来，来个大退——退得来不信了，或者说“搞了半天，没有个名堂，这是好像骗骗人的”，这样子说，那就是谤法，谤法的罪都会来了。

我们再把《广论》的“慧”说一说。《广论》的“慧”，它就很多。

【广】 云何为慧？谓即于彼择法为性。或如理所引、或不如理所引、或俱非所引。即于彼者，谓所观事。择法
者，谓于诸法自相共相由慧简择得决定故。

“云何慧？谓即于彼择法为性”，即于彼——那个所观的事，在这个里边简择那个法。简是简单的简，简择就是挑选、分别，哪个法好，哪个法坏。那么或者是“如理所引”，“或不如理所引”，“或俱非所引”，这是《五蕴论》有的。

这里下面是《广论》的解释。“即于彼者，谓所观事”，这个“彼”，代名词，就代一个所观的事，就在所观的那个境上择法。 “择法”什么意思？“择法者，谓于诸法自相共相、由慧简择、得决定故”，（5A）一切法的自相，一切法的共相，由智慧来区别、取舍,得到决定。那么有智慧能够得到决定，没有智慧呢？糊里胡涂，那就是二不定。你说这个好，他说这个也好，想想那个也好，到底怎么办？自己决不定，他去问人家去了，那就没有智慧的表现。有智慧，这个事情来了，只要考虑一下，哪个对，定如此，不会动摇。那么这个有智慧、没有智慧的表现，从这个地方也看出来的。凡是碰到事情决定不下来的人，这是没有智慧。

这里要牵涉到一个自相、共相。自相、共相，相对的。我们说，自相，假使火，什么自相？暖为自相；水，湿为自相；风，
动为相；那么这个自相，地水火风的相，它的共相呢？都是色法，都是触，都是触境，身所碰到的，那么这是共相。

那么，你说这个五蕴，这个大家记住，色蕴，什么为性？变碍为性。凡是要变化，要变的，不能永久持的；碍，碰到时候要
阻碍的：这叫色蕴，变碍为性。色蕴，不管你是色、声、香、味、触，眼、耳、鼻、舌、身，各是各，自相不同，但它的共相，都是变碍为性。我们说色蕴，里边不是十一个嘛。一般说：眼、耳、鼻、舌、身，五个根；色、声、香、味、触，五个尘；再加无表色。这十一个法，各自不同，眼根是净色根，专门看的；耳根，净色根，专门听的。色是显色、形色，是眼根的境；声，是执受大种所生，非执受大种所生，各种各样的声，耳根的境。管你各各自相不同，但是总的来说都是变碍为性，都是色蕴。这是说变碍为性是共相。

受蕴，这个你们记一下，最好是写笔记。因为我现在忙得很，写笔记的时间也没有，这个应当写讲义的。写黑板，我也不能
写，已经坐在那里怎么写？不能写黑板。一般说，法师讲经不写黑板好。我们在澳大利亚很好，它有一个反光镜，我在桌子上写了，它这个对面就很明显地照出来了。这个东西也不贵吧，我们要么以后去买这个东西。（下面回答）有买的，都有这个的，那么这个方便一些，随时可以想到，那么，现在没有，只好你们记。

受是领纳为性——这个受性。受蕴，你们知道，领纳，领纳这个触，触的这个变化领下来，苦的变化就苦受，乐的变化是
乐受。想，取相为性，外边的相，把它取到心里来，取相为性。行，造作为性，造作，迁流造作。识，了别为性。

这个，五个蕴的特征，这是共相。色蕴里边，各式各样的色，都是变碍为性，有质碍的。但是变化，每一个蕴都会变化的，
无常，大家五个蕴都是无常，但是有质碍的，只有色蕴。受蕴，领纳为性；想蕴，是取相为性；行蕴，造作为性；识蕴，了别为性。这五个是共相。色蕴的共相是变碍；受蕴的共相，领纳；想蕴的共相，是取相；行蕴里边那么多法的共相是迁流造作；八个识的共相都是了别。这是这五个蕴的自相；五个蕴的共相呢？都是无常。

所以说，共相自相，都是相对的，不能说一个绝对的自相，但是最大的共相——空：最后了，一切法都是空，自性空，这
是再也没有过去了，再过去就没有了，比空再大的共相就没有了。你说是变碍为相，是色法的共相，但是从五个蕴来说，它又自相了，色蕴的自相。那么，一切法空是只有共相，它不能再变自相。这个自相、共相大家要明白：不是绝对的——相对的。

一切法的自相共相，由智慧来简择，来区别，来分别它。分别的结果，得到决定心。智慧来了，就决定，才决定下来。假使
我们有智能的人买个电视机，他选什么牌号，他自身很懂的，一观察，这个好，就买这个。没有智慧的，这个看看也好，那个看看也好，十几个拿出来，到底买哪个，各式各样的都好，那就没智慧了。那就是这个智慧，能得决定性。

【广】如理所引者，谓佛弟子。不如理所引者，谓诸外道。俱非所引者，谓余众生。

“如理所引者”的，就是说“佛弟子”，佛弟子依据佛的道理来，——如理的。但是“不如理所引”的呢，“外道”。外道他们的智慧，根据外道的经典来的，它是不符合佛的真理的，那就是不如理所引。那么一个“俱非所引”，这个是哪一类人？ “余众生”——既不是佛弟子也不是外道，一般的凡夫。所以这个里边，都有具体所指的。

我们这里学了《广五蕴论》就有这个好处。本来《五蕴论》里边，“如理所引”，到底哪个如理所引？你说这个如理，他说那个如理，到底哪个人是如理？“耶稣自有道理”，大家这个话都听到——耶稣有道理的，那就是如理啦？但是到底如不如理？这里很简单：佛弟子，佛的弟子，依佛说的，如理的。那就不要说了，你耶稣自有道理也道不出来。只有佛弟子才是，你是不是佛弟子，不是佛弟子就没有道理。

“不如理所引”，我们如果没有个明确的范围，也可以设想得很多。你说你不如理，他说他不如理，互相指责对方错，但是我们这里明确的标志——外道。什么叫外道？心外取法的就叫外道，佛是心内取法的。我们在广化，去过的都知道，山门牌坊里边，“莫向外求”——不要向外求，一切法自性都具足，把烦恼去掉了，心光显露，就是成佛了。那么，那个外道是去向外求的。

我们经常看到一些气功师，干什么？吸气——天上的气吸过来；还要树，昭觉寺大殿门口有很大一棵树，每天早上，气功师，吸树气（众笑）；还有，吸地气，我们温州一个居士，就是要吸地气，结果吸得怎么样——全身虚弱，神经衰弱，睡也睡不着，吸得这样子；还有吸人气，年轻人的气他要偷。这些东西都是向外的，外道，都是向外求的。我们想想看，人的气，都是烦恼，你吸了有什么好处？你要吸那个大修行的人，你也吸不住。那些没有修行的人，你吸的气又是烦恼，你这个吸气有什么用？

所以这个说，心外取法，都是颠倒的。你好好地修行，自己自然有正气出来的，你何必去外求呢？所以广化寺那个牌坊非常有道理，“莫向外求”，大家到过广化都会知道。

“不如理所引”，这里明确地指出——外道。什么叫外道？我们也还跟你说了——心外取法。那就是说除了佛之外，没
有一个向自心求的，都是心外取法的，那么，一切都是外道，除了佛教以外都是外道，那再明确也没有了。你除了听佛的话是如理所引之外，其他的一切宗教哲学什么东西都是外道，包括科学。有的说：“科学很客观，对的”，科学里边也有颠三倒四的，你不知道。今天想了一个东西，一个原则定理出来了，明天又推翻了，它里边还是不决定的。

所以说真正如理所引的，就是：佛弟子——就依佛所说的，佛的弟子——依佛所说的，除了佛弟子外，其他的宗教哲学都是外道。但是既不是佛弟子又不信什么宗教哲学的，一般的跟动物差不多的人——凡夫，那就是“俱非所引”。如理的也没有，沾不到边，不如理的它也没有去研究，什么都沾不到，就是凭自己的天然的功能在那里。饿了吃，渴了就喝，倦了就睡，就没有什么其他的思想，就没有了，就那些个。那么，一般说跟动物好差不多划等号，这些，那么这也不是好的东西。

【广】断疑为业。慧能简择，于诸法中得决定故。

“断疑为业”，有智慧就没有疑心，所以能够断疑。所以说我们有怀疑，贪瞋痴慢疑。不是一个根本烦恼——一个疑心？
这个疑最坏的就是对三宝、对因果、对四谛怀疑，这是障道的。那么要断掉疑，断疑生信。《金刚经》不是经常说断疑生信？这个疑要断它，大家说我断疑生信，我断断断，怎么断？这个很清楚地告诉你了，智慧能断。你不修智慧，你凭一天到晚求，我要断疑我要断疑，磕头、求拜、烧香，怎么断？

你要去求智慧，修了智慧，自然断疑。那么，你没有、不去求智慧，你拼命磕头、求、拜，那福报是大了，你还是你，你要
求的疑要除掉的话，佛慈悲加持你，赶快求智慧去，好好去修定，修了定之后就有智慧。修定之前要修戒，修戒之前还要懂很多道理，这一连串，不能分割的。

所以说，你说一个法门很简单的就一个，我什么时候成佛了——不可能的。每一个法都有前后的关系，都连串的，你这个
法要生出来决定前面的一些条件，前面的条件还有它的条件。这个一连串起来，你从最初做起，第一个做好了，第二个就来，第二个做好了，第三个就来，一个一个一连串，乃至成佛就来。你没有这些条件的话——这就是缘起论，都有因缘的。

这里我们说，“慧能简择”，为什么慧能断疑？慧能够简择，简择就是知取舍，能够分别，知哪些该取，哪些该舍，也就是能够知道那些事情。那么“于诸法中得决定故”，一切法由慧去简择的话，可以得到决定，哪些是好的，哪些是坏的，哪些决定要取的，要修的，哪些决定要断的，要除掉的。那么，这是要生决定的，决定要从慧生，所以我们说慧很重要。

到此为至，五个别境心所讲完了。

丙三善心所

现在，我们开始善法——十一个善心所。这十一个善心所要生出来的。我们如果没有的话，如何把它生起来，要靠缘起。这里就看，第一个“信”：

信心所

云何为信？谓于业果诸谛宝中，极正符顺、心净为性。

“信”，不是乱信，迷信也是个信，正信也是个信，邪信也是个信。那么这个信是正信，对业、果、诸谛——就是四谛、或者二谛，宝——三宝，“诸”，就是连到“谛”、连“宝”的，诸谛、诸宝。在这个道理里边，“极正符顺”——极正确地跟它相合的，这个叫信，就是说对这个客观的规律，就是业果、四谛、二谛、三宝这些道理能够跟它非常正确地符合，这样子的心理状态就叫信。

反过来，对业果不信的，对三宝不信的，那就是不信。你说我信的是耶稣，也是信，你对三宝信不信？不信。不信的话就不
是信（笑）。那个不是我们的这个信。我们这个信，就是对三宝、业果、四谛、二谛极符顺，非常之跟它合得起的，这个心就叫信。这是衡量有没有信的问题。你信什么？你信科学，你信哲学，你信其他宗教等等，这都不是我们这个信。虽然字是一样，内涵不一样的。

那么，这个信有什么特征？“心净为性”，它可以使心澄净，因为这个信心就像一个明矾，我们古代叫清水珠，这几个珠摆到
浊的水里边，一下子把那个浊都澄下去了，水就碧清了。那么，我们的明矾也有这个作用，水里很多杂质，把明矾补进去，杂质都沉下去了，水就清了。那么信心，就是把心里边渣的、脏的东西全部滤干净，清净。真正对三宝起信心的人，心绝对清净的。

我们收到很多信，他说他皈依之后，念了四皈依，就感觉身心舒畅，不知道来哪股大劲，平时身体很虚，早上起不来的，现
在早上自己会一下子就醒起来了。闹钟还没有响，快到时间了，他自己醒了，不要等闹钟响，做事情好像身上射出光来一样的，非常有劲。这个信心起来了之后，精神状态就不一样了。以前是萎靡不振，疲疲沓沓的样子，都没有了，这个就是真正得了信心的效果。

那么这些，我们在这些皈依弟子里边，不少有这个现象。但是“难长继”，生起之后，要把它继续下去，不要给它失掉。有的人，他碰到环境不顺了，——有个学生，他天天欢喜修定，坐在那里，坐得很舒服，他很舒服，他贪着这个禅味，他就是观好之后还总坐一下，他的父母说这个人呆了，他这孩子现在怎么变得呆头呆脑的，木里木壳的样子，人家说话也不要听，看戏也不要看，什么东西都不管，那么当他有神经病了（笑）。这个什么原因？第一个他父母不理解佛教，再一个他也太执着。你修定修好了，你去做该做的事情了嘛，他还要保持那个定中的一种舒服的状态，在父母面前还要这样子做。当然人家看了你不对头，看了你好像脑袋就怎么不灵活了，不晓得。

我们说佛弟子，我经常跟他们说，做了佛弟子之后，得了好处之后，就要在世间上的事情，做得更好一些，这是你以身来弘
法。你真正做了佛弟子之后，对父母孝顺了，对做事情负责了，对什么东西好了。吃素的人，人家怀疑你，不过你吃素的人胖起来了，这个身体的力量也强起来了，这个，人家就没话说了，说佛教好了。我记得有一个什么人，那个还是一个浙大的，不晓得哪个，他说他父母反对他吃素的。结果，他皈依之后吃了好几个月素，他说以前经常害病的，现在不害病了。父母也很奇怪：吃素还可以的。那就不反对了。

【广】 云何信？谓于业、果、诸谛、宝等，深正符顺，心净为性。于业者，谓福、非福、不动业。于果者，谓
须陀洹、斯陀含、阿那含、阿罗汉果。于谛者，谓苦集灭道谛。于宝者，谓佛法僧宝。于如是业果等，极相符顺，亦名清净，及希求义。与欲所依为业。

“云何信？谓于业、果、诸谛、宝等，深正符顺、心净为性”，这个差不多的。

下边解释，“于业者，谓福、非福、不动业”，这个在《俱舍》的业品讲了很多。福业，是欲界的善业；非福业，恶业；不
动业就是禅定的业。

为什么禅定业叫不动？假使你修得初禅，得到了初禅，下一辈子绝对生初禅，不会移动的。你这个修的定的业，得到的果不
会动的。因为其他的业，假使你夹杂了其他东西，会转移。假使这个人本来投人身的，后来作了一些坏事，他就不投人身了，或者本来人间做大富的，后来因为作了一些不好的业，就贫穷了，做乞丐了，这些都会。这个不动业就是，你修初禅修成功了，下一辈子绝对生初禅天，修的是二禅，下一辈子绝对生二禅天，不会动的，不会动摇的，不动业。

那么这个业分三种，有很多种，这个是举三种。福业，欲界的善业；非福业是恶业，恶业决定是欲界的，色界、无色界没有
恶业的；不动业就是禅定的业。你这些业都能够搞清楚。

“于果”，这个果不但是世间的果，它是出世间的果。“须陀洹”，什么样子叫须陀洹果？什么样子叫斯陀含果？什么样叫
阿那含果？什么叫阿罗汉果？都有条件的，这样子的条件满足就叫阿罗汉果。

有的人说“我”得几地了，那么几地的功德你拿出来。几地的人的功能，你拿出来。没有，没有你就不是。这都要学，没有学
过的话，他自己也搞不清楚。

那么有的人说证了阿罗汉果，佛在世就有一个，他得了四禅，四禅的定极寂静，烦恼基本上沉下去了，那么他以为得阿罗汉果了。最后的时候，他临终的时候，中阴身现了，还要投生了，他就奇怪了——怎么阿罗汉投生，就起怀疑，结果就下恶道去了。那就是说你没有搞清楚，你要搞清楚真的阿罗汉果怎么样的，那就不会搞错了。所以这些要弄清楚。

怎么样叫“须陀洹”果？我们说须陀洹果的人，因为须陀洹是欲界的见的烦恼断掉了——八十八个使，见使断掉了；欲
界还有九品烦恼，可以断了一品、二品、三品、四品、五品，也可以没有断。这些人，不管断了几品，他决定不会犯五戒。管你处于有佛之世，或者处于没有佛的地方，杀了他的头，叫他犯五戒，不犯的。这是须陀洹果的道共戒！他得了圣道之后，自然有这个跟道俱生的戒，绝对不会犯五戒的。那么这些人，如果你说你是须陀洹，你是不是这样子的？

“斯陀含”是“一来”，大家知道。他还有三品烦恼，断了六品，这三品烦恼，只有欲界再来一次，那欲界就不来了。“阿那含”果，欲界的九品烦恼断完了，就是下一辈子生到色界天以上，欲界是再不来了。“阿罗汉”，三界的烦恼断完了，下一辈子三界不来了，不会在三界受生。

所以说，在得了阿罗汉果的时候，在阿罗汉果跟阿那含的时候，这个障特别大。为什么特别大？阿那含欲界不来了，一切欲
界的债主都要把你抓住，不给你证阿那汉果。你一证的话，你不来了，这个债没人要了，要不到了；阿罗汉果，三界不来了，那么你还没出去之前，一切债主都要把你抓住，把你挡住，不给你证阿罗汉果。那么，这个就说，“将得忍不还”，将要得到忍、不还果的时候，这个业障，把你要障的，这个时候障很大12。

这是果，要搞清楚，然后你不会搞错了。业是这样子的，果是这样子的。

“谛”，“苦集灭道”，真俗二谛也可以。把谛的道理搞清楚。

“宝”是“佛法僧”三“宝”。三宝，我们看，好像是大家受皈依弟子，都是佛弟子，三宝都知道。但是为什么佛称宝，法
称宝，僧称宝，这个道理，恐怕一般人还不会很清楚。佛的功德：身的功德、语的功德、他的意的功德，还有真正度生的功德，事业的功德，讲起来，《现观》后边讲了一品，都是讲果，那个很深的道理，不是我们都会懂的。那么现在我们懂了一点点，不够！还要继续地扩大这些。我记得海公上师一个《皈依三宝摄要颂》，还有个三宝什么的，专门讲三宝的一些功德的，有那个书可以去参考参考。我们以前看过，书都没收了，我的书，这些书我都找不到了，他们台湾好像在印这些。这些功德都要看一看，然后对三宝的信心就会真正地生起来。

“于如是业果等”，等就是谛、宝。“极相符顺”，非常之绝对地跟它符顺——一样、差不多，那就是相信。“亦名清净”，这样子的心，就是清净的心。亦名“希求义”，既然知道它的功德大，三宝的清净，你就要求了。所以说清净也好，要求也好，都是从它的几个侧面来说的。“与欲所依为业”，那么既然它是非常好，信心起来了，有希求的意思，那么产生的是欲，要产生这个善法欲，就要希求那个东西，这个欲就生起来了。生起来之后，才叫修行了。

如果你对这些没有意乐心，你怎么修行？根本修不起。我们学法一样的，意乐心生起来，才能自动地学法。意乐心不生起来，
打了他，他也不想学，打的时候很痛，他倒勉强地来坐一会儿，看看没有人了，他又溜掉了。为什么？他没有意乐心。这个信心很重要，“信为道源功德母”，就是这个东西。你没有它的话，一切道、一切功德都产生不出来的。母亲没有，哪有孩子？。所以说这个信心是绝对重要的，一定要把它生起来。生起来，我们要看一些三宝的功德，一些四谛的道理，都要看一看。

还有一个简单的，靠佛、菩萨、三宝加持的方法，就是四皈依。这个法修了之后，对三宝的信心就油然生起，大大地生起。
刚才我说的那个居士，浑身是劲，好像用不完的气力，就是那个四皈依的关系。如果你加持来了，信心就起来。

“惭、愧”这两个，我们先看《五蕴论》：

惭心所 愧心所

云何为惭？谓自增上及法增上，于所作罪羞耻为性。

什么叫“惭”？我们知道惭愧，“我很惭愧，惭愧”，什么叫惭？我看，把不好意思叫惭，不对的。你这个惭是马马虎虎的意思，惭有惭的含义，不能动的。“我惭愧惭愧”，惭和愧有啥分别？差不多的嘛，惭就是愧、愧就是惭——不对的，惭跟愧两个不一样的。所以，这些你不学是不会知道的，所以要学。惭愧两个字大家都会说，真正懂惭愧含义的人，没学过法相是不会知道的。

“自增上”，自己是增上缘，对自己来说感到不好意思；“于法增上”，同佛法一对照，这个不对头，“于所作罪”，作的罪就是坏事。“羞耻为性”，感到羞耻，就是感到自己很难为情，不好意思。一下念下去：

云何为愧？谓世增上，于所作罪羞耻为性。

“云何为愧？”惭愧的“愧”。“谓世增上 ”，世间上的人要说你坏话，就是讥嫌，这个人怎么那个呢，你个出家人怎么还吃肉的呢？这个就不好意思了，那就不敢做了。“于所作罪羞耻为性”，一个是对自己来说，这个不敢做的，我是一个比丘，这事不能作。

一个是法增上，这是佛经上这样说，是不能的，我就不要做。一个是人家讥嫌，你做这个事情，大家说这个不对头，那就不好意思，这样子“羞耻为性”，这个叫愧。所以惭、愧所对的不一样的。在《俱舍》里惭愧还有其他意思，这我们不要讲的太多，先把一个记住。

【广】 云何惭？谓自增上、及法增上，于所作罪羞耻为性。罪谓过失，智者所厌患故。羞耻者，谓不作众罪。
防息恶行所依为业。

“谓自增上、及法增上，于所作罪羞耻为性”，罪，它就解释了，这个跟那个《五蕴论》一样的。下边是《广五蕴论》的批注。什么叫“罪”？“罪谓过失”，过失，就是不好的事情，做错的事情，那就有罪。“智者所厌”，这个罪、过失，有智慧的，也就是佛弟子、佛菩萨之类的，圣者所厌恶的。因为我们的过失的标准很多，标准不一样，要“智者所厌”的，那就是说佛菩萨、圣者这些有智慧的人所厌的，认为是不对的，这才叫过失，都有标准的。这个过失，我们说是智者所厌的叫过失，有些人自身或者外道所厌的不一定是过失，这个要区别。“羞耻者，谓不作众罪”，羞耻什么意思？就是不要作罪了，再做下去是就见不得人了。

“防息恶行所依为业”，这个惭的业用——“防息恶业”。恶行，防止、息灭恶行；罪，罪是过失。不要去做那些坏事，或者没有做，去防止它不做；或者已经做了，把它息下来，不要再做：这个，“所依为业”——依靠惭来的，那么惭就是所依，这个防息恶业是能依。有这个惭之后，这个恶行就可以防止，也可以息下去，这是它的业用。

【广】 云何愧？谓他增上，于所作罪羞耻为性。他增上者，谓怖畏责罚及议论等所有罪失羞耻于他。业如惭说。

“谓他增上”，一个是对自己来说，感到羞耻；一个是对人家说，大家认为是不好的。“于所作罪。羞耻为性”，

什么叫他增上？这个《五蕴论》没有，《广五蕴论》就解释了。（这个“惜”错了, “怖”，怖畏，恐怖的怖。）“谓怖畏责罚”，你做了这些坏事，世间上要把你抓起来，要罚的，要关起来的。“及讥论等”，或者虽然没有抓起来，大家要讥嫌，大家说你的不好听的话。那么这个对世间上产生这个不好的效果，他害怕，所以就不做坏事。

“所有罪失羞耻于他，业如惭说”，他这些过失，并不是自己感到不好意思，或者是看了法，跟法对比、对照，感到不对头，
而怕人家说闲话，或者怕人家把他抓起来，责罚他，那么这样子的产生的不做坏事、生羞耻的心，叫愧。所以惭跟愧不一样。你说： “我很惭愧、惭愧”，那么你现在惭、愧两个字知道了。

“业如惭说”，它什么业用？就是“防息恶行。所依为业”。恶行，没有生的，防止它不生，已经生的，把它息灭掉，不给它
再现出来。同的，这两个业用是同的。因为有相似之处，但是也有差别之处。我们在《俱舍》里边，就提了很多的一些心所法，又相近又不一样，这个要区别开来。

下边再讲三个，无贪、无瞋、无痴，这是三个善根。

无贪心所

云何无贪？谓贪对治，令深厌患、无着为性。

“云何无贪？谓贪对治”，这个就是修行。有贪的话，由无贪来对治，无贪是专门对治贪心的。“令深厌患无着为性”，产生深深的厌患，不贪着了，不但不贪着，而且讨厌，感到它有过患，不要执着它、不要染着它——为性。这是无贪。

【广】 云何无贪？谓贪对治，令深厌患无着为性。谓于诸有及有资具，染着为贪；彼之对治说为无贪。此即于
有、及有资具，无染着义。徧知生死诸过失故名为厌患。恶行不起所依为业。

“云何无贪？谓贪对治”，这个善法里边，都是对治恶法的，有一个恶法有个善法对治，等于说有老鼠就有猫。那么我们要把猫抓到，老鼠就不能造反了。那么，烦恼这个“老鼠”，我们就无贪这些“猫”来对治。当然我们不是杀生，我们作个比喻。“谓贪对治，令深厌患”，，使得这个心生起深深的厌患，既讨厌它，又知道它的过患，“无着为性”，对那个事情就再也不去染着它。那么，这是一样的。

下边是解释：“谓于诸有及有资具”，“诸有”——三有：欲有、色有、无色有，就是三界。为什么叫“有”？有生有死，有因有缘。你生在三界里边，有生死，有它的因缘，那么叫“有”。那么这个有，“及有资具”，能够产生有的那些“资具”—— 那是因、业因，就是造的业。三界“有”的果，跟“有”的那些造的业，染着为贪。什么叫贪？对三界这个三有，或者是贪着欲界，或者贪着色界，或者贪着无色界，都是贪。那么不但是贪着这个果，还贪着这个因。欲界的因是什么什么的业造的，色界因，他认为这个业好，要造这个业，结果就贪着，这个就叫贪。贪的含义，就是对三有跟三有的因都染着，这个叫贪。“彼之对治”，那么贪的对治，就叫无贪。

“此即”，这个无贪的意思就是，“于有及有资具无染着义”，对三有跟三有的因不要染着。那么我们就是说，对这个三界不
要起爱着的心。你说欲界不好，地狱，大家不会染着，哪个人很欢喜地狱？这个没有的。但是，欢喜地狱的因却是很多，为钱杀人、劫财，或者是报仇，杀人，什么，等等，这个，却是很欢喜。这个因有了，果是逃不了的。那么饿鬼畜生，一般也不会去做。做人呢？很多人想：我下辈子做人很好，投了大富家里，要做个男的，等等。这个——贪着。做人，它实在不好，有八苦。我做色界天去，做个帝释天或者做个大梵天王，这个东西又是很好，也是个染、贪着，乃至生到非想非非想，都是贪着，都不能想。这都属于贪的。贪的轻重不等而已，而它的总的都是贪。染着，就是贪。

“徧知生死诸过失故”，再也不去贪着了，也知道它的过失了。“患”，患就是它的过失。那么这个厌患的心起来之后，贪心
就可以对治掉了。

“恶行不起所依为业”，它产生的效果呢？不起恶行。没有贪，这个恶行就不起来了。我们所以做坏事，都是贪：贪钱的抢；
贪色的搞强奸之类的；贪权位的，就争夺、打仗、斗争都来了。这就是恶行。恶行，就是以贪心来的。既然贪心不起，恶行也就不起了。这个是无贪。那么我们有贪心呢，（5B）就要无贪来对治。

无瞋心所

云何无瞋？谓瞋对治，以慈为性。

【广】 云何无瞋？谓瞋对治，以慈为性。谓于众生、不损害义。业如无贪说。

无瞋，是慈悲的“慈”——它的体性。再看《广五蕴论》。

“云何无瞋？谓瞋对治，以慈为性。谓于众生，不损害义”，这个慈是与乐，众生——不去恼害它、不损害，包括杀它。不要去损害它，不要说杀，恼害也不要恼害，这就是慈悲。这是慈。“业如无贪说”，它的业用——“恶行不起”，一样的。再看一个无痴，这是三个善根：无贪、无瞋、无痴。

无痴心所

云何无痴？谓痴对治，以其如实正行为性。

【广】 云何无痴？谓痴对治，如实正行为性。如实者，略谓四圣谛，广谓十二缘起。于彼加行，是正知义。业
亦如无贪说。

“无痴”，“谓痴对治”，无痴这个心所法是痴心所的对治。“以其如实正行为性”，如实地正行是它的性。这个话就说来很
隐。下面《广五蕴论》解释：

“云何无痴？谓痴对治”，一样的。“如实正行为性”，一样的。那么，什么叫如实？“略谓四圣谛，广谓十二缘起”，这个如实，就是真理。这个如实的真理，略略地说、简单说：四谛——苦集灭道；打开来说，就是十二因缘。

“于彼加行，是正知意”，如实的对这个“如实”——四谛、十二因缘，正行、修行，“加行”就是加功用行，这个就叫无痴。这个意思就是说“正知”，对这个四谛、十二因缘的能够正确地了知它，叫无痴。

“业亦如无贪说”，它的业用，跟无贪一样。“恶行不起所依为业”，这三个——无贪、无瞋、无痴，都是对治恶行的。把贪、瞋、痴除掉之后，恶行就不起。所以起恶行，主要是三个毒根——贪、瞋、痴。我们说三个最厉害的——贪、瞋、痴，就是三个根本的毒。

再介绍一个无痴，另外一个书上，还有这么一个简单的定义作参考13。大家要记可以记一下。“无痴”，“于诸事理明解为性”，“诸”，诸就是很多。道理，理。事，事情。明白地理解为性，就是不胡涂。一切事，诸事诸理，都是明明白白地了解， “明解为性”。“对治愚痴”，对治糊里胡涂，“作善为业”，不但是不起恶行，它还要作善业。这是其他的书上的一个定义，我们拿过来可以参考。

这个两方面是相对的：一个是不起恶业，消极的恶行不作；一个是起善业，积极地作善。无贪、无瞋、无痴起了之后，不但
是消极地不起恶行，还可以积极地造那些善业。这三个心所，是我们最根本的三个善根。我们说善根，善根就是指这个东西。好，今天我们就讲到这里。

第五讲

讲之前，还是把昨天他们组里的问题说一下。昨天，提两个问题很简单。

一个是：胜解，决定境为何？胜解为善为恶？

胜解的决定境，胜解这个心所，它所缘的境，就是已经肯定了，不会再转移了。那么，没有什么为何不为何，就是决定就完
了。为善为恶？通三性。徧行、别境都是通三性的，善的也有，恶的也有，无记也有，这个通三性。

第二个：心不动，是否不动？

这个心不动，就是说缘这个境不动。心，一切法都是刹那、刹那变化的，境也是刹那、刹那变化，就是缘那个境不摇动。那么，这个意思就是什么？我们入定之后，“心一境性”，到底是不是缘了一个固定的境不动，还是可以缘其他的境，是这个问题。那么这个问题，他没有讨论到了，他只是这个心不动感到不理解。那么心不动是怎么回事？刹那、刹那变动是有的，就是缘那个境不动，尽是缘那个境。假使你念阿弥陀佛，就是阿……一直念“阿”，是不是这样子的？这个很简单，你念阿弥陀佛，也要六个字，还要动的，哪有不动的。就一个阿，就一个阿，不动了？不会的。

昨天那个问题，昨天晚上我们讨论了一下，确实比较容易混淆，就又是能、所的问题。这个我再说一下。能、所，有的人认为能都是主要的、所是次要的——这个概念是不对的。要看能什么，所什么，主要、次要就是看下面那个字，不能看上面那个字。昨天有人提的：能依、所依。能依、所依，所依——主要的。假使我们子女依靠父母，子女是能依，父母是所依，当然父母大；那么我们皈依三宝，能皈依的是人，所皈依的是三宝，当然三宝大。但是我们说，能吃饭的是人，所吃的饭，那人是主要的；能坐的是人，所坐的——凳子，那人主要的。这个不能看能、所来区别主要、次要，要看后面那个字。我们经常忏悔里边，理忏，能忏。“能礼所礼性空寂，是则名为真忏悔”，能礼、所礼，当然所礼的高，所礼就是佛，能礼的是人，当然是所礼的大。假使我们修观，能观的是人，所观的是佛、菩萨，或者观阿弥陀佛，或者观文殊菩萨，当然所观的大。所以说“能”、“所”不是区别主要、次要的两个字，要看后面的字，后面的字有的时候“能”是主，有的时候“所”是主，那就要看具体来分的，不能把“能”抓住一定是主，这个不对。这个问题大概，我们就讲过了。

下面我们接下去讲。昨天讲的是善心所。八识规矩颂》 ，们赠送处有的？我们要。 是的还是请的？送的我们要，那么多
人，每个人要一本，包括我要一本。这个三性，通三性，还是徧善性、徧恶性，那个地方有。那是八个识里边的。但是心、心王心所一样的，都可以参考。那么就送了，大家送一本。

今天我们接下去讲善心所。昨天讲的无贪、无瞋、无痴，这是三个善根，一切的善法，由此而生，讲过了。今天讲精进，我
们先看原论。

精进心所

云何精进？谓懈怠对治，心于善品、勇悍为性。

这个就是对治法。我们说我们要对治烦恼，精进是对治懈怠的。懈怠是个烦恼，懈怠是懒惰，对善法鼓不起劲来，听见打钟
了，赖在床里，还想睡，这是懈怠。念经是好事情，应当听到钟，马上起来。

我记得昭觉寺有一个沙弥，他开始的时候，打钟都是要赖，不肯起来。后来一个比丘给他讲《毗尼日用》的一个咒，他说： “闻到钟声要早起来的，如果不起来，变蛇的”。他听了这个害怕了，变蛇是不愿意的，钟一打，马上就起来，免得变个蛇。那么，我们现在大家还是要警惕，钟声打了之后就起来，不然渐渐呢，他就是说的——会变蛇，可能的，因为他懒惰，四个脚伸伸地睡在那里，那就像个蛇一样。

精进，对治懈怠的。“心于善品”，使这个心，对于善法、善品——分三品，善的、恶的、无记的——这一品就是善法。 “勇悍为性”，勇敢精进。这是原文。

我们下边看《广五蕴论》。《广五蕴论》要讲得多一点。

【广】 云何精进？谓懈怠对治，善品现前，勤勇为性。谓若被甲、若加行、若无怯弱、若不退转、若无喜足，
是如此义。圆满成就善法为业。

“云何精进？谓懈怠对治”，一样。“善品现前，勤勇为性”，善品，这个善品，不但是修善法，包括断恶法。恶的法要断掉，
善的法要修起来，这都属于善品。所以说它不说善法，善的一类，品就是品类。那就断恶也是善的一类，修善也是善的一类。所以说，这个善品就包含着断恶、修善。对恶的，没有断的要断，没有起来的，不给它起来；善法，已经起来的使它增长，没有起来的，使它起来：这就是精进。当下，“勤勇为性”，不要说“我明天，我要发心，要早起来，今天我再睡会儿”，——不是当下。是现前，马上就要精进起来。
“谓若被甲、若加行、若无怯弱、若不退转、若无喜足”，这是精进的五个层次。它的比喻，就是打仗一样的。开始要打仗之前，

要把盔甲披好，披好之后，上阵的时候，就胆大了。如果没有铠甲的话，你上了阵的时候，人家一刀一枪过来，刺你身上就死掉了，

那么心里害怕，害怕就不敢冲锋。盔甲一穿，主要的地方、要害就保护好了，那你尽量去冲好了。他刺过来，你心有护心镜，背有

护背镜什么东西，都把你保护得严严的，头上有盔甲戴起，那么害不了你。小地方，小轻伤，没有问题。那么可以用勇猛精进。所

以披甲精进是第一个。这是打的比喻，最初的时候，要发起猛利意乐心，好像打仗一样的，把盔甲披好，然后入阵。

“加行”，那么坚固地要去做。

“若无怯弱”，碰到一些阻碍，要让他不会退却。自己也把自己——我们叫没有自尊心，就是说，“我这个人不行的，我修不来的，退了算了”，这个心不要有。每一个人都有佛性，都能成佛。不要自己轻蔑自己，不要退，就是不要退。

“不退转”，一些苦难来的时候，不因为受点挫折，或者受点阻挠，就退了。我们在打仗的时候，如果你碰到一些困难就退下
来，那你还是要死。为什么？你冲锋，往前冲，前面的人，敌人给你打倒了，你可以还活下来，如果往后退，后头机枪在扫，必定死的（笑）。所以只有往前冲的，不要往后退。你要找死——往后退，你要想活——往前进！那我们这个修行也一样，你要退下来，三恶道就等着你，你往前进呢，可能成就了。不要退转。

“无喜足”，得了少的，不要满足，还要求更高的成就。

那么这就是说这个精进又包含着五个层次，一层一层进一层的，这么是以打仗的那个比喻来做精进的喻。这里我们还有一个，
为什么要打仗的比喻？我们出家修行的人就是勇士。在《法蕴足论》，佛就叫出家的比丘是勇士，勇敢的战士。跟哪个打仗？跟烦恼打仗。烦恼就是魔，我们不要一听说魔，就是一个活的东西。烦恼就是魔，我执是最大的魔，那么我们要消灭的就是这两个东西。我执大魔，跟那个烦恼魔。其他的天魔，他是有情，还要度他成佛。真正要消灭的，把它是消灭得干干净净的，是烦恼、我执。这两个东西是最大的敌人。如果内心没有内魔，我执大魔，烦恼魔没有，天魔也害不了你，进不来。你内有魔，外面的魔很容易进来。所以说真正我们的修行的人都是勇士，都是打仗的人，打仗的对方，就是烦恼，就是我执。

“是如此义”，精进的意思就是这样的意思，五层，就打仗的时候，一层进一层，开始的时候披盔甲；然后冲锋；不要自暴自弃，不要以为自己没有能力；然后，碰到困难不退；然后，得了一点小的成就还不满足，还要往前进。这样子，“圆满成就善法为业”，把善法不但是成就，圆满地成就。对我们来说，一直到最后成佛，不以少为足。不要证了阿罗汉，“反正我受不了苦了，我就算数了”，那么二乘去了。那就不好了，那么一定到最大的果——圆满。这是精进。

我们这里要参考一点其他的一些数据14。什么叫“精纯”？纯粹的纯，精纯就是说这个精进一定是善法，“纯”就是善法，不但是没有恶法，也没有无记法，都是善的，决定是善的。“进”，是上进，胜进，一直往上的，不但是不退，停也不停的，一直到什么？到成了圣者，圆满为止。所以“精进”这两个字的含义，一个是纯粹是善的，不是恶的，那就是说你拼命地做坏事，不能叫精进。有的人做生意，为赚钱，他晚上睡觉——不睡觉，专门打电话、问信息、到处跑、办货，很辛苦，是不是精进？我们说是懈怠。他不是很努力吗，怎么叫懈怠呢？善法，你却是退掉了。我们很多的大学生，他写信给我，回去工作之后，家庭环境又逼着他，要找对象，工作也很忙，结果，他就是忙得头头转，把那些修的法就停下来了，这个就是懈怠——善法就不修了。恶法，世间法那些再怎么努力，再不睡觉，但是你善法停下来了——懈怠、不是精进。所以精进的意思，纯粹是善的，它的进是上升的，不但是善法要修，而且要不断地往前修，不断地增上地修，一直到最后圆满一切善法。

另外一个，《成唯识论》里边是“勇悍为性”，这里是“勤勇为性”，一般都是“勇悍为性”。勇敢的“勇”，“悍”，心旁，一个旱灾的旱，“勇悍为性”。“勇”就表示胜进、往上进的，打仗的人有勇，往前进的，不会退，也不停下来。悍，是坚固的意思。

另外一个，“勇”是胜进，不断地往上进，就是简别染污法，进入善法的，往上前进，其他染污的、无记的，不在里头。“勇
悍”，表示单纯的是善的。那么一个是往前进，一个是表示善的。

反正这个总的意思就是说“精进”这两个字，它要记住：一定是善法；一个呢，善法不断往前进，不但不退，停也不停，一直
到最后一切善法圆满，那么是精进的意思。所以说，精进只能用于善法的。所以用法相来讲，严格地讲，你做其他的事情，再辛苦，不能用精进两个字。

轻安心所

云何轻安？谓麤重对治，身心调畅、堪能为性。

“轻安，谓麤重对治”。什么叫“麤重”？我们的身跟心，没有这个能力，没有堪能性。“麤”是不调柔，“重”就是沉重。
沉重就是说，一个人好像是提不起劲来，我经常看到有些人，坐在那里就不想起来，躺在那里就不想坐起来，他身上没有劲。那么，思想也是这样，叫他去动个脑筋，好像是要开动个火车一样，很困难，要动些脑筋，非常困难，那就是沉重，就是提不起来，要修个观的话，也不行。

我记得我们在近慈寺的时候，一个老居士，他拼命要求，也是跟你们一样。“三皈依观，这个修定，好得很，求、求、求”， “好，”海公上师说，“你要修，就传给你”，传了。传好了，“观那么多！我听了五分钟我就要昏倒了”，脑子里装不下去了。那么多东西，没有堪能性，这个就是受不了了，太多了，这就是沉重，就是没有堪能性。这是麤重。

那么轻安恰恰是麤重的对治。那么我们假使有麤重的，你假使要提不起，假使要念经就念不动，那个样子。我记得我们以前念《五字真言》，前面一批人，“嗡阿ra巴杂那的”这个咒念好了，“大悲尊以极徧智光明”，就好像睡了一大觉，爬起来，一点气力没有，“大悲尊以极……”，好像懒趴趴的，念也念不动，那个样子，那就是沉重。我们说得了加持之后，身心轻安，已经念起来非常有劲。他就像是眼睛也睁不开那个样子，疲劳不堪的这个声音在念，听了很不舒畅。现在我叫你们调过来了，这个情况大概没有了。

那么，“身心调畅，堪能为性”，麤重就是不调畅，调就是调柔。我们说调就是要听话。面粉，揉面粉，如果是，面粉你揉
了两下子，要做个东西，要做个面粉人，那就是容易掉下来的，不听话的，生硬的，那么你揉得很柔了，那你捏要什么样子就什么样子，又调又听话。我们修观一样的，你叫他观这个，他偏偏想那个，你叫他想这个，他偏偏想那个，这是不调柔，不听话。你如果调柔了，观一个“月轮”，他就观一个“月轮”，观“阿”字，他就观“阿”字，这个就是调柔，听话。

那么这个不调柔，就是麤重。调柔，身心调畅。调，就是听话。身心调畅，就是柔和、调柔，不是麤重的、麤犷。那么重，
针对那个堪能，重是沉重，就是没有这个力量，堪能就是有能，有堪能性，有能力，可以担承事情。观，要观就观得起，要念就念得动。那么麤重，就是，它的对治，就是身心调畅。

所以说我们感到有麤重，就马上要把轻安拿出来对治它，这是武器。我们修行，要拿武器对治那些烦恼，麤重是烦恼。但是
这个武器哪里来？你凭空它不会来的，修出来的，要修定的。定，你们坐过禅的人就知道，坐上十分钟五分钟之后，或者你九节风一调之后，身上就是像啤酒打了气一样，有弹性，力量很足，这个就是堪能性开始出来了。

真正的轻安，要严格地说，得了禅定以后，才有轻安。那么在没有得禅定之前，轻安的味道也能尝一点点。大家爱坐的人，
都会有这个经验。你坐到好的时候，就感到身上非常舒服。

我昨天讲的那个人，就是他，他修四皈依，他坐到那里修，感到很舒服，全身轻松。那么，他这个轻松，念好了之后，他舍不得那个轻松放掉，他总是这样子。那他父母就看了他呆了，“你这样子一天到晚干啥呀？木里木壳的，好像没有知觉一样的”，实际上他是保持他那个轻安的一个味道。这个轻安大家欢喜的，它来了就很高兴。

【广】 云何轻安？谓麤重对治，身心调畅、堪能为性。谓能弃舍十不善行，除障为业。由此力故，除一切障、
转舍麤重。

“谓能弃舍十不善行，除障为业”，有了轻安之后，可以把这个恶行，那些障碍都除掉。十个恶行，十不善，就是身三、口
四、意三。杀盗淫，妄语绮语恶口两舌，还有贪瞋痴，可以把它舍掉。能够修善法，这个恶法、不善的就舍掉了。那么障，那些麤重的障，惛沉那些，可以把它去掉。

“由此力故，除一切障，转舍麤重”，因为有轻安的这个力量，你障就除掉了，修定的障就除掉了。“转舍麤重”，把麤重就舍掉了。我们说麤重舍掉了我们在佛教里边，有一个名字叫“转依”。“转依”，我们总是，一个人总依靠个东西。假使我们出门 — — 在家靠父母，出门靠朋友——总是要靠一个东西，你不靠东西，站不住脚。那么，我们依呢？我们在凡夫的时候，都依靠的烦恼，那么你要修行的，你还得依靠个东西。烦恼舍掉了，你空虚，你心里就害怕，依靠个什么，轻安。把麤重舍掉，轻安拿起来，轻安拿到了之后，你麤重很容易舍掉。

这也是昨天我讲的，法的意乐心生起来了，五欲的乐很容易放掉。如果法的意乐心拿不到，五欲就拖泥带水的，藕断丝不断，
它断不了，因为它没有东西代替它。如果法乐来了之后，转依，那身心依靠法乐上去了，把五欲之乐可以舍掉了，法乐没有，这个就舍不掉。这有一定的道理，总是要依靠个东西。

那么这里就是说，我们把麤重的舍掉之后，就依这个轻安，“转舍麤重”，麤重就舍掉了。有了轻安就可以舍得掉麤重，没有
轻安就舍不掉。所以，轻安要把它修起来。要轻安，就要好好地坐。不要说坐，我们念经，如果你如法地念，提起精神地念，哪怕你早上起来没有睡够，头昏脑胀的，洗脸的时候头还胀的、昏的、晕的，你到经念上五分钟或者十分钟，劲就来了，这个大家经验会有，好好念，这个轻安生起来之后，那麤重就舍了。

所以这个要靠自己力量，不能说我麤重很厉害，你加持、加持，给我轻安，我给你个轻安，那你轻安就来了，这个就太天真了。加持——加持，我告诉你怎么修定，有哪些方法，不对头的要纠正，九节风这个很好的方便，你去试试看，轻安就来。不能自己躺在床上你加持我，得个轻安（笑），这个轻安哪里来？

下面我再把一个“麤重”名字解释一下。“麤犷沉重”，“麤”还是这个麤，“犷”，就是一个反犬旁一个广东的广，“麤犷沉重”叫麤重。什么叫麤重？麤犷，就不调柔，是强的，跟野的一样的，不调柔的，不文明的。沉重，没有气力的，这个叫麤重。 “即无所堪能，及不调柔相”，没有堪能的，不调柔相。“麤犷”就是不调柔，“沉重”就是没有堪能：这个就是麤重。离开麤，离开这个重——不堪能的重，离开之后叫轻，调畅，就是调柔，就叫安。这样子离开麤重之后，轻安就得到了，叫轻安。离开麤重所得到轻松的安稳，这就是轻安。所以说这两个东西，不是有这个就有那个，不能同时的。两个是相对的，你拿到它，它就没有，你拿到这个，就没有。你如果要麤重，轻安就不来，如果你要轻安，麤重就走了，那么你自己选择。轻安，要轻安也不是说，就是刚才说的——你给我个轻安就完了。自己去修，好好地坐，轻安就会来。得了定之后，那是轻安充满全身，这个在《禅定品》里有的。这个轻安之乐，有的人他修禅定，他给我写信或者跟我说，他肚子下边发热，感到很舒服，或者两个腿下边，脚板里气上来，乃至到头顶，这是一个感到很舒服的感觉，这个还是初步的一些味道。

真正轻安，从全身毛孔每一个地方全部充满这个轻安的快乐，那是不可言喻的，就离生喜乐了。离开了烦恼之后，欲界的烦
恼离开之后，得到的喜乐是极大的喜乐，这个是充满全身的。得了这个乐之后，再好的五欲，不要了，看也不要看。这个东西，比不上，我这个乐比你殊胜。

但是你要得到这个离生喜乐这个定中的乐，先要把五欲拿开。如果你五欲也拿到，不肯放，我要等到我这个定中的喜乐来了，
我再放，那么你永远放不掉了。你拿到五欲，这个喜乐不会来的。五欲放掉之后，好好地修定，经过一段的努力，这个喜乐一点一点生起来了，那么真正得到之后，你再也不会去贪那个欲界的五欲了。那就是我们的《菩萨戒论》的，你自己吐出来的东西，你再会吃不吃得下去？根本吃不下去。但是你没有得到这个喜乐，你这个五欲，看着还是蛮好的，舍不得丢。

所以先要有决心，把这个五欲之乐先要把它放下，然后好好修这个定，佛法里边去修行，那么，慢慢地，就会得到喜乐，一
层一层地、慢慢地得到。得到之后，这个五欲之乐放下了，不会要了。你不能说两个，这个要抓到，把那个得到我再舍掉，那么永远舍不掉了。这个心一定要起来，要有决心舍掉五欲，这个喜乐才生起来。没有这个决心的，喜乐生不起来的。

转依，就是我们这里的身心本来是依麤重的，现在依靠轻安了，就是转过来了，就是我们解释那一句“转舍麤重”，转得轻安。
我们身上，身、心，都有堪能性了，调柔了。把麤重的那个东西舍掉了，那么这是轻安。在某些论里边说，欲界的善心，没有轻安的，只有在得了色界的定之后，才能有轻安，这是从绝对的说；也有些论说，欲界也有轻安，这个轻安当然比不上初禅的轻安，但是你也能尝到一些味道。

不放逸心所

云何不放逸？谓放逸对治，即是无贪乃至精进。依止此故，舍不善法，及即修彼对治善法。

“不放逸”，“放逸对治”，不放逸对治放逸的。“谓放逸对治，即是无贪乃至精进”，这是《五蕴论》，我们总是先念略的，后看广的。“即是无贪”，不放逸这个法，本身的体就是四个法——无贪、无瞋、无痴，加一个精进。所以前面要讲它的次第，有的地方是这样次第，有的地方稍微调一下，但是它都有它的体系的。这个里边的安排，是要讲这个不放逸，先要把无贪、无瞋、无痴跟精进讲了，才能讲不放逸。为什么？不放逸的体就是前面四个法——无贪、无瞋、无痴、加上精进，它就是不放逸。在某个作用里说，它就叫不放逸。什么作用？防护一切，这个身心不要去进入五欲——沉浸里边去，叫不放逸。

“即是无贪乃至精进，依止此故”，依了这个不放逸。“舍不善法，及即修彼对治善法”，依止不放逸，就可以把不善的法，
把它舍掉，同时修它的对治的善法，就是以修持善法，来对治那个不善法，把它舍掉它。那么这是不放逸它的业用，什么谓性，什么谓用。那么，下边我们看广的。

【广】 云何不放逸？谓放逸对治，依止无贪乃至精进，舍诸不善，修彼对治诸善法故。谓贪瞋痴及以懈怠，名
为放逸。对治彼故，是不放逸。谓依无贪、无瞋、无痴、精进四法，对治不善法，修习善法故，世出世间正行所依为业。

“云何不放逸？谓放逸对治”，一样的。“依止无贪乃至精进”，无贪、无瞋、无痴——三个善根，加上精进，这四个法。 “舍诸不善，修彼对治善法故”，能够舍掉不善法，修它的对治法，就是善法，修善的法来对治不善法，就是这个不放逸。下边它解释。

“谓贪瞋痴及以懈怠，名为放逸”，这个是对立面。无贪、无瞋、无痴乃至精进是不放逸；反过来，贪、瞋、痴加了个懈怠，就叫放逸。放逸，不是它有实体的，就是四个法合拢来的。“对治彼故，是不放逸”，那么，针锋相对了。对治放逸就叫不放逸。 “谓依无贪、无瞋、无痴、精进四法，对治不善法，修习善法”，对治那些不善的法，还要反过来修那个善的法，这个就是不放逸。

“世出世间正行所依”，它的业用，不管是出世间的、无漏的，或者世间的，正行就是善法。依靠它为业，就是说世间的、出世间的正行——善法，依靠不放逸来的。没有不放逸，这些生不出来。所以说，不放逸是一切善性的所依靠的东西。

那么这里就有一个问题：不放逸跟精进差别在哪里？

精进对懈怠，不放逸对治放逸，那就是说，放逸跟懈怠这两个东西是不是一样的？我们在说话的时候，懈怠、放逸连起来的，懈怠就是放逸，所以放逸也是懈怠。（6A）这我们说两个不一样，我们看看文里边大家能不能找出不一样的地方。它既然白法里边，善法里边立了两个：一不放逸，一个精进，不善法里边一个放逸，一个懈怠，都是对起来摆了，那就不是一个，不是一个东西。但我们在习惯里看看又像一个东西，这个到底是一个是两个？肯定是两个，但是不同之处在哪里，你们要么慢慢自己去探索一下好不好？我暂时不讲，自己去动脑筋去，暂时不讲，明天讲。你们自己动脑筋，不放逸跟精进、放逸跟懈怠，重点的区别在哪里？这个你们去探讨一番，讨论一番，明天我再讲，即使讨论不出来，那个听进去也会牢固，不会忘掉。如果今天讲了，这个耳朵进，那个耳朵出去了，忘记掉了。那不讲，今天我们暂时不讲，明天再说。那么跳过去。

舍心所

云何为舍？谓即无贪、乃至精进，依止此故，获得所有心平等性、心正直性、心无发悟性。又由此故，于已除遣染
污法中、无染安住。

“云何为舍？谓即无贪“，下边几个都是无贪、无瞋、无痴、精进四个法为体，就是它的作用不同，安立了“不放逸”、 “舍”那些名字，“谓即无贪乃至精进依止此故”，依止这个舍，“获得所有心平等性，心正直性，心无发悟性。”我们还是先念《广五蕴论》：

【广】 云何舍？谓依如是无贪、无瞋、乃至精进，获得心平等性、心正直性、心无功用性；又复由此，离诸杂
染法，安住清净法。谓依无贪、无瞋、无痴、精进性故，或时远离昏沉掉举诸过失故，初得心平等；或时任运无勉励故，次得心正直；或时远离诸杂染故，最后获得心无功用。业如不放逸说。

“云何舍？谓依如是无贪、无瞋、乃至精进”，这个四个东西，无贪、无瞋、无痴、精进，“获得心平等性、心正直性、心无功用性。又复由此，离诸杂染法，安住清净法”，杂染法就是烦恼法，清净法就是善法，包括有漏无漏, 一般说，是无漏的为主。 “谓依无贪、无瞋、无痴、精进性故”，这是《广论》。

我先念《五蕴论》，第3页倒数第2行，“云何为舍？谓即无贪乃至精进”，这个四法，“依止此故，获得所有心平等性，心正直性心，无发悟性。又由此故，于已除遣染污法中无染安住”，它就是靠这四个法，这个法，依了这个法，心可以平等，心可

以正直，心么没有发悟。又由这个法的缘故，已经除了的染污法（烦恼），在已经除掉之后，能够安稳地住在无染的里边，不会再受到染污法的侵犯了。就是靠这个舍。

那么这个“舍”，我们在一般的书里边，前面加个字：“行舍”，行路的行，“行舍”。就是这个舍。为什么加个“行”呢？因为我们知道，还有一个受舍，在受里边，苦乐舍三个受，那么你这个舍还是苦乐舍的“舍”呢，还是四无量里边还有一个“舍”？这个四无量里边：慈悲喜舍。那么都是舍，要区别这三个的差别，那么就说要“行舍”，这是行蕴里边的舍，那是心所法的舍，所以一般都讲“行舍”。

“云何舍？谓依如是无贪无瞋”’，它的体，就是四个法，因为依了这个法之后，它的效果：得到“心平等性”、“心正直性”、“心无功用性”。“无发悟性”，这里我们一对照，《五蕴论》的无发悟性就是这里的无功用性，所以“无发悟”，这个词我们就不要查字典了，已经给你解释了，就是“无功用”。

“又复由此，离诸杂染法，安住清净法”，那么它安住于这个无染住，这个无染就是清净，所以它给你写上了。下边就是解释了：“谓依无贪、无瞋、无痴、精进”，这四个法。这四个法的性，这是它的体，体如此。

昨天我记得有人来问，性跟用两个东西，有人还搞不清楚。性，就是体性；用，它的作用。这个很简单。我们说一个香炉，
香炉的体性，铜的。体相用，大家都经常讲的。这个香炉的体，是铜的；相，是圆的；用，是点香的。这个很简单。这香盘子，体是木头的；相是方的、长方形的；用，托香盘的，就是这个东西。

“谓依无贪、无瞋、无痴、精进性故”，它的体就是这个四个法。“或时远离昏沉掉举诸过失故。初得心平等”，这个平等性、
正直性、无功用性，是三个层次不同，初步，得到行舍之后，把昏沉、掉举，把它息下去了。一般说，轻安重点是对治昏沉的，你如果昏沉厉害，用轻安来对治；行舍，以掉举为对治。但是不绝对，行舍在对治掉举的中间，也能对治昏沉。那么他对治昏沉掉举，对治掉了，心平等了。昏沉、掉举，一个高一个低，就象天平秤一样的，掉举，就是翘起来，昏沉，就是沉下去，两边就是一高一低，那不平了。如果没有昏沉掉举，既不翘又不沉，那不是平等了么？天平秤就平了。所以说，把昏沉掉举除掉之后，这个心就平了，平等。这是第一步。

“或时任运无勉励故，得心正直性”，这个心平等了之后，你还要用功夫，不要给他掉举生出来，不要昏沉，不要起来，要经
常在观察，要用气力的。到那个时候功夫成熟以后，任运，就是随他自己心，下去，不要很用气力，它自己就平等了，不要你加功，这个时候，高一层了，叫什么？叫“心正直性”。心正直了，就是不要自己勉力，不要去下很大的功夫去了，它自己能够平下去。我们看，开始汽车开的时候，把引擎一发，响得很，它开，开快了，但是开快之后，你把它一扳，不要发动了，它就平平地、声音也小了，跑得很快，过去。就是不要下功，不要加功夫，它自己可以任运地下去了，那么叫正直性。

“或时远离诸杂染故”，那么到最高，能够把烦恼，这个烦恼法，杂染法就是染污的法，能够远离，心里边离开烦恼。“最后获得心无功用”，这个叫无功用性，那个已把烦恼都除掉了。

那么这个就是说，得了行舍之后，有三个层次，最初，是平等性；中间，得到正直性；最后，无功用性。它的业用，跟不放
逸一样。不放逸，就是说世间出世间的正行都依靠它来的。那么这个是一样的，同的。

不害心所

云何不害？谓害对治，以悲为性。

“谓害对治”。这些都是善法，对治烦恼法的。害是一个烦恼法，小烦恼。那么对治“害”这个烦恼的一个善法叫不害。凡是
我们学法相要知道，善法都是我们的灭除烦恼的武器，这个我们心里有的，把它培养起来，这个力量大了之后，就能把那些烦恼把它治下去。所以说，这个不害的心所是对治害的，害的对治。

【广】 云何不害？谓害对治，以悲为性。谓由悲故不害群生，是无瞋分，不损恼为业。

它的体是悲，“谓由悲故不害群生”，因为有悲心，不恼害一切有情，“是无瞋分，不损恼为业”，这个“不害”，并没有它
的自体，它就是无瞋的一部分。我们在前面讲过无贪、无瞋、无痴，无瞋里边的一部分功能，不恼害有情的，这就叫不害。并不是另外还有一个不害的，专门有它的自体。

因为它作用不同，所以又分了两个。“不损恼为业”，那么作用不同，哪里不同？无瞋，“慈为性”，大家翻到前头去，无瞋，是“瞋对治”，对治瞋的；不害，对治害的。那么害就是损恼；瞋，是瞋杀，要杀的。那么这个“慈为性”，慈是与乐，悲是拔苦。那么这里就是它的不同。

这个我们就讲了，不要你们去讨论。无瞋是——这个是我们其他的法相书里作参考的，那么可以记一下。无瞋，直接地对
治的是断命的瞋，害命的瞋，瞋心，这个瞋心发展到极端，要害命的。那么不害，就是损恼，就是对那些有情损恼，并不要害他的命。所以瞋是厉害的，害是比较轻微的。害就是损恼他，并没有要安心断他的命，而瞋发展到极点的时候，要断命的。

所以无瞋，对治的是害命的瞋心，不害，对治的是损恼有情的害心。无瞋是慈，慈是与乐，给他快乐；不害，是悲，悲是拔
苦。为什么要列两个？因为要表示慈悲两个东西。我们的慈心悲心在我们心所法里有没有？应当要有，大慈大悲，这个慈悲两个很重要，心所法，善心所里应当有慈悲两个，都要有。所以无瞋之外，另外还有一个不害。那么一个是慈，一个是悲，慈悲两个都全了。

我们为什么要在同样的无瞋里边，分了两个？为什么要分？主要是慈悲两个心，要心所法里边要表现出来。那么这就是所以
要立一个不害的原因。

好了，十一个善心所都讲完了，那么我们要总结一下。善心所的第一个，信心。“信为道源功德母”，一切善心都从信来的，
对三宝、四谛的信心没有的话，善法就不会来。所以说这是最根本的，信心，一定要培养起来。

那么我们对一切佛弟子，他第一个——皈依之后，我们都是叫他念四皈依。有的人说，“你怎么尽叫人家念四皈依”。好像其他的法还好得多的，为什么不教？人家说“我念十万了”。还不够，你再念。紧念紧念，干什么？信心要生起来，你自己你看看，你信心有没有，如果你信心没有，后头的一连串你不会有的，那你还是要从头下手好。这个劝你呢，不会害你的，把好的法保密，不给你，你要供养金子了，我再才给你，不是那个事情。我们不需要金子，那很多人拿了高的法，也有，你们这里《大威德》都传过了，他们并没有金子拿出来（笑），还不是传了。这个是对你有好处，你不要来不及把高的法都去学了，学了之后害自己。

我们上海以前有个居士，他修大威德，可能是加行没有够，修了之后就是害病，肺病，上班也上不来了，一天到晚睡了那里，害病。害病，后来，总算他——上师慈悲，加持加持——病好了。

病好了之后，后来慢慢邪见。邪见在哪里呢？他看藏经，自以为了不得了。他也是我们的同学之一，也是法相学社的。那个
时候，他开始的时候，还蛮精进的，那么看书。他那个时候，我在五台山，他写信来，他说他看藏经，有一个居士也支持他，要在藏经里边找出一个法门，一个新奇的法门，标新立异，自己要创造个法门。后来我就写信告诉他，你这个思想不对头，佛说了那么多法门，我们继承都来不及，你还要来一个标新立异，自己创造一个新法门。这个不是科学，不是什么东西，你来个新的创造，使人家要赞叹你。你不要名，又不要利，只要求出离生死，你依什么法门修，好好地把它修下来，能够继承那个法流，最高的要求。恐怕你也做不到。标新立异恐怕不要做好些。他不听，因为他自己藏经看了很多，他以为自己了不得。

后来，那一年，我回去了，他就跟我说，到处拉人，他说“我有一个最好的法门，这个，佛在世也没有讲，很快就成佛的”，怎么？“一切法空”，空得怎样子？五戒也不受了。他是绍兴人，看绍兴戏去了。他说一切法都是空的！只要你一切法空，就“照见五蕴皆空”，就“度一切苦厄”，苦就没有了，你只要空好了。这样子的空，他自以为得到最高的法门了。“这个是佛在世的时候也没有那么简单，直截了当地，只要空，什么都解决了”。

后来他害病了，还有一个同学，就是倪维泉，很反对他的。他说他害病了，很痛苦。“一切法空，你怎么痛苦起来了？”他害怕要死了。“一切法空，你死了还是空，你活还是空”。他不行了，那个时候求忏悔了，“唉，以前搞错了，搞错了”。等到好了之后，“一切法空”又来了。（笑）这个见邪了，就没有办法了。

那么我们说，所以叫你们多修这个四皈依，也就是为了把信心树立起来。那么以后其他的善法都不断地会来。这个《华严经》的话总不会骗我们吧？“信为道源功德母”。道的源，功德的母。没有源，就没有这个水流，就没有了；没有母，就没有孩子。道的源没有了，道就没有了；功德的母亲没有了，功德也没有了。

能依所依，哪个是所依？信是所依。道依信心来，功德也依信心来。能依是道，能依是功德，所依是信心，一个。所以说，信心重要，信心没有的话，道也没有了，功德也没有了。那么你要有道，要有功德，你把它，“我要道！”——信心！把信心拿到，道就来。信心不拿到——这个很辩证的，以前讲辩证法很巧妙，好象不是直截了当地，转弯抹角地。并不转弯抹角，你的来源没有，源头没有，水哪里来呢？那么你要功德，要修道，你信心没有，是没有办法的。

所以说，有的人很可惜，受了三皈依之后，甚至于出家人也有，修气功去了。信没有了。信没有，道也没有，功德也就没有，所以这个很危险。就是看“信”的重要性不是说一定是好像是做了佛弟子都有信心，这个话不敢说的。所以说要强调，要把信心要修起来。

所以四皈依，我经常强调，十万不够，现在末法时期，最好几十万、五十万以上。对那些学过气功的，我说你起码一百万以
上。为什么？你气功学过了，你这个里边邪的东西很多，你要把它扶正起来。人家只要扶正好了，你还要辟邪，辟邪又用了一部分气力，再扶正，还要用另外一部分气力。那人家五十万，你起码一百万，人家一百万，你起码两百万。这个不稀奇。

我们说夏日冬佛爷，他一个弟子跟了他一年多了，问他学了什么。“什么都没学”，“怎么？”“他叫我念一亿个的‘嗡阿 ra巴杂那的’，还没念完”。（笑）那慢慢念吧，念完了之后再给你学。这个很有道理，一亿个“嗡阿ra巴杂那的”念好之后，学法就快了。并不是像你现在死板板的，“哎呀，搞不懂啊！不晓得！天书啊！头都昏了”，不会了！你一亿个“嗡阿ra吧杂那的”念下来，你决定试试看。我看你们大概恐怕搞不起来，一亿个“嗡啊ra巴杂那的”，你什么都不要做了，经呢，念经时间也没有了。但是有好处。

那么我们说强调这个信心重要，不要以为这个好像念四皈依，尽是四皈依、四皈依。这个四皈依是重要的，四皈依有之后，
以后后头的什么惭、愧、无贪、无瞋、无痴、精进、什么不放逸、舍，都慢慢，下了功夫，都来。也不是信心有了就都来了，也没有那么容易，信心来了，这些就容易，再下点功夫就有了。信心没有，这些你再下死功夫，不来！可以肯定这句话。那么所以说，信心的源头把它搞好。

好，这是好的，讲完了，讲坏的。我们讲法，对法，阿毗达磨是对法，讲了好的，要讲坏的。你单讲好的，只是一面倒。碰到坏的，“你以为是好的”，对这个人非常客气，把他容纳进来，自己吸收，最后成一个坏人。坏的要认识到，这是贼，这是不好的，要消灭他。那么所以说得了好的一面，还要看坏的一面。

丙四 烦恼心所

坏的就是烦恼。烦恼，根本烦恼六个，小烦恼还有很多。“云何贪”，先说烦恼，这里“贪”是烦恼。

什么叫“烦恼”？扰乱身心，使身心不安的，叫“烦恼”。当下，是不安逸，使我们处在生死轮回中，不能解脱，这是烦恼的
业用。扰乱身心，使我们当下就不舒服，以后，永远在生死流转，不能解脱。这是烦恼的业用。

那么烦恼有多少呢？最根本的是六个，或者说，十个。就是贪瞋痴慢疑见。见，可以分五个，五个不正见，五个邪，就是萨
迦耶见、边见、见取、戒禁取、邪见，一个分五个，就是分了十个。十个也可以打开来，成九十八个。所以说，佛的智慧，是无边的，法可以说一劫，说不完，就打开来！一个烦恼，我们现在学到的，烦恼这个名相，可以分成六个，可以分成十个，《俱舍》里，又把它分了九十八个。如果你照《瑜伽师地论》说起来，更多。

那么就是说，这个佛的智慧、菩萨的智慧，对法，是自在的，你要分多少就分多少。对你这个利根的，说一个，他就解了，
可以了；对钝根的，一个说了，不知道。再多说一点，多说两句，那么多说两句就对了。还有一些，对爱广的，欢喜辩论的，欢喜说法的，说一个太少了，他要自利利他，该多说些。那么那些自了汉，自己都顾不到，还顾人家？来不及了。说少一点，一句“阿弥陀佛”，这一句话也够了，你好好念两句，可以得生西方去了，到了西方之后，你再修其他的法，来广度众生。我们不是说“阿弥陀佛”不好，“阿弥陀佛”这句话可以三根普被。你把它从高度来说，它这个法界藏身，一切法都在里头，“阿弥陀佛”这个咒一样的，包括三藏十二部。但是利根的看得到，我们钝根的，“阿弥陀佛”就六个字。那么也行，四个字你也能得度，也能到西方，也能了生死。所以三根普被，最下根的人也能得到利益。

那么这就是说，初地菩萨，一个法可以说一百个样子，叫《百法明门论》。《百法明门论》，这个百法明，一百个法就是这
么来的。初地菩萨，一个法能说一百个样子。二地菩萨，说一千个样子。三地菩萨更多。这个就是说：智慧无边，他的法，就是无边的变化，可以大小自在。所以我们说烦恼，这里说的是这五个。见还是说了，说十个，五个见都分开说，而且说得很详细。

贪心所

云何为贪？谓于五取蕴、染爱耽着为性。

【广】 云何贪？谓于五取蕴、染爱耽着为性。谓此缠缚轮回三界，生苦为业。由爱力故，生五取蕴。

“云何为贪”，这第一个烦恼，是贪。贪是三界的根本，三界如果没有贪，就不会轮回。在欲界，贪的是男女贪；色界，处所
贪，贪那个地方，宫殿好。没有贪就不会投生，所以说贪，是最根本的，就摆前头讲。

“云何贪？谓于五取蕴、染爱耽着为性”，这是它的性。用，就是下边的。又念的广的，我们还是念略的。“云何为贪？谓于五取蕴、染爱耽着为性”，一样的，下边就没有了。那么这里依广的，还加一点。

这个我们还要说一下，一个法，有性必有用，就是有体必有用。那么讲《五蕴论》，说了性之后不说用了，包在里边。孔夫子也说，给你讲道理，“说一隅不以三隅反”，好像是我假使木匠做那个台子、桌子一样的，一隅，这个角给你做了，样子做给你看了，你其余三个角你该做得出来了。如果给你讲了一个角，这一个角给你讲清楚了，你三个角还搞不清楚，做不来的话，这样的人，笨，没办法给你讲，太笨了。那么就是说你要举一反三。那么给你讲了性，必定有用，应当自己会知道它的用是什么，应该逻辑推出来了。

那么这是《五蕴论》，所以说只讲个“性”就完了，不给你说用了。因为当时的根器好，你说了性，他知道用是什么，他会知道。《广五蕴论》在后头，看到众生的根器差一点，那么你说一个性，“啊？”不知道，那么给你说用，用是什么，还是给你说出来。

“谓此缠缚”，这个贪把你缠起来，捆起来。你看看烦恼把我们捆起来了，你还要贪干啥？有的人看了好的东西，欢喜得不得
了，想争取。拿不到，拼命想办法，用尽脑筋、削尖脑壳要争取得到它。结果一争取，把自己捆得紧紧的，动不来了。将来还是要恶趣去。烦恼是缠缚，把你缠起来，捆起来，捆到哪里去呢？

“轮回三界，生苦为业”。三界里边，起了烦恼，最可能的，就是下恶道、受苦。即使好容易受了一个五戒，假使贪心没除掉，
你人天还受苦。贫穷下贱，生到那些地方去。那么人间本来有八苦，再加你个穷、或者残废、或者再一个什么白痴，笨蛋，生下来什么都不知道的。

有一个人，他倒不是居士，他的母亲，一年生了两个孩子，他的哥哥正月生的，他是腊月间生的。他母亲，年纪还轻，养了
那么多，要老了，她们都说多养要老，就吃打胎药。结果，她胎里边，一个妹妹，吃了胎药，胎倒没打下来，把那个脑袋打了一半，后脑打掉了，养下来的孩子，没有后脑的。没有后脑，不能自己生活的。养下来什么都要人家照顾，小孩子的时候，照顾还无所谓，到了十四五岁，女人的特征都有了，这个怎么照顾法呢？没办法照顾。那个父母苦死了。最后的下场：一包安眠药，解决问题。这样的孩子，生下来个人，苦不苦？什么都不知道还不说，最后感到被自己的父母毒死了。一般说父母都是最爱子女的，他们实在不耐烦了，太麻烦了，把她安眠药吃掉，走掉了。这样的人，投了个人，你想想有啥味道？所以不要说人就是善道，人里边苦得很。

这还只是一种的苦，其他更苦的还多得很。戚夫人，大家可能上语文课学过，她的孩子是皇帝，做了皇帝，但是吕氏把她的孩子抱过去，说是她养的，把戚夫人——亲生母亲关到监狱里边。关监狱不算，把手脚都砍断，眼睛挖掉，叫她吃饭呢，就猪一样趴在地上，嘴去吃，最后，死掉了。这样的人，也是个人，而且是皇帝的母亲，这样子的遭遇！所以说人并不好，苦得很。那你说，“她是戚夫人，你不是，不是你”。那你将来怎么样，你知道吗？将来哪个时候冤家仇人把你怎么样，你知道吗？将来碰到什么地震啥东西你也知道吗？这个哪个话，敢写保票呢？所以人是苦的，不要去贪着。

“生苦为业”，它的业用是生苦。你去贪的时候，快乐得很，以为快乐，结果，造了很多的苦。“由爱力故”。为什么生苦？因为爱的力量它“生五取蕴”。

五取蕴、有漏法、有、有具

这里我们一个“五取蕴”，什么东西要解释一下。五蕴大家知道，色受想行识；取，就是烦恼。这个五蕴跟烦恼打交道的。它
有几种解释叫取蕴？有三个，这个根据《俱舍》来了。

“五取蕴”这个取是烦恼，我们先明确。取是烦恼。取什么？取生死。有了烦恼就会流转生死，所以说五取蕴的取，是执取生
死，那就是烦恼，烦恼就是生死的根源。那么这个蕴从烦恼生的，叫取蕴。或者这个蕴属于烦恼的，烦恼管的，叫五取蕴。或者这个蕴本身，它也能产生烦恼的，也叫“五取蕴”。

“五取蕴”的讲法有三种，大家可以记一下，有《俱舍》的可以查，没有《俱舍》的，你不要去查了，你查起来麻烦得很，查
哪一节你也不知道。他讲的也没那么简单，讲的还一大套，他讲的什么因立果名，从属为名，等等，持业释啥个释，给你讲了不少，你现在不晓得持业释、依主释、啥个释，你不晓得，你看了半天你也看不懂。这个到以后讲《俱舍》的时候慢慢讲。

那么这个蕴从烦恼生的，叫取蕴，这是一个关系，蕴生烦恼。或者蕴是属于烦恼的，烦恼管他的，不准超出烦恼的范围的，
就叫取蕴。或者，这个蕴它自己也能生烦恼。这个都叫取蕴的三种的解释。

那么取蕴，简单地说，就是烦恼所执着的五蕴。五蕴里边，就是有烦恼掺在里头的，叫取蕴。一切有漏法，另外一个名字，就叫“五取蕴”，“五取蕴”把一切有漏法都包完了。

那么又来个新的名词了，什么叫“有漏法”？外道就是乱解，外道最会的是依文解义,他说不漏丹的就是无漏。这个东西，我们说莫名其妙。我们佛教的无漏---没有烦恼的。漏就是烦恼。从我们的五根里边、六根里边，流出很多的过失，因为烦恼，就眼睛造罪，耳朵也造罪,身体也造罪，流出很多过失叫漏。烦恼就叫漏，无漏就是没烦恼的，有漏就是有烦恼的。

外道最欢喜把佛教里边的名词依文解义地讲。色蕴，色字头上一把刀，爱色的人将来会被人家杀死。这个是，我们中国，色
字头上一把刀，西藏的色字，一把刀你给我找出来，哪里有刀？印度的，一个梵文的一个色字，刀在哪里？所以，这个，中国人的

一些……你说这个道理有没有？也有人搞那些邪淫给人家冤家杀掉的也有，也有。以前我们在文革混乱的时候，那些流氓阿飞为了争取女人，打群架、打武斗杀死人的，也是很多。但是说，这是偶尔的巧合，并不是说我们做这个色字的、我们中国编字的人，知道杀头了,要把它带把刀在里边，没有这个心。那么，这个色，也是翻了印度梵文，翻过来的，也没有一把刀的，在梵文上头。意思有一点，不能说他完全错，但是要把这个来解释色，把它全面化，那就有点过分了。（6B）我们汉人经常欢喜搞这套东西。经，我们说到经，这个因为原来就是线穿起来，本来是散掉的，把它穿起来。我们，“天经地义”叫经，这个意思有一点，天经地义，不可改变，但是原文的意思不是这个意思。也有的，带一点意思也可以，不能说全部依这个来解，不行。

“五取蕴”就是这个，烦恼叫取，执取生死，叫取，这个取，它可以把烦恼管起来，所以取的蕴叫取蕴。或者，这个五蕴是从
烦恼而生的。那十二因缘呢，十二因缘里边就是烦恼生蕴，事生烦恼，烦恼生事，这两个颠来倒去都可以。事生烦恼，就是五蕴生取；烦恼生事，就是说你投了生之后，新养出来的那个孩子，他就是五蕴身，他是无记的。那么，这个就是烦恼生五蕴，这个都可以造的。所以，这个正面说反面说都可以说。总的来说，有烦恼的五蕴就叫“五取蕴”，就是“有漏法”。世间的一切“有漏法”，总的说就是“五取蕴”，“五取蕴”跟“有漏法”的范围是一模大小的。

还有，假使我问你，“五取蕴”是不是“有漏法”？对，这是恰恰好，没有大小的。如果我们说这个“无漏法”，“无漏法”
包括两种：一种是有为的，道谛，道谛是有为法；一种是无为的，灭谛。那么你就是说，假使你问，你说这个无漏法是不是无为法？不敢说。马上说，就是不敢说。“无漏法”有两种，一种是无为的，灭谛；一种是有为的，道谛。“无漏法”分两种，不能直截了当地说就是无为法。那么这些辩论，我们到《俱舍》再说，现在不讲。

这个“五取蕴”的名字，就是有烦恼的五蕴。五蕴这个名字，就是它，可以是清净的，无漏五蕴。也可以有漏的，五取蕴。五蕴本身不能说它是坏，也不能说它是好，是通两性的。通无漏的、清净的，也通有漏的、染污的，这是。当你说“五取蕴”的时候，决定是染污的，有烦恼的。

“谓于五取蕴，染爱耽着为性”，贪心，这个贪心所，对五取蕴这个有漏法贪着、染着、耽着。染，染污；爱，就是欢喜；耽
着，欢喜得来不肯走了，把它抓住不放。那么一层一层的，程度、层次的深浅。以这个为它的性。那它的用呢？流转生死，生苦为业。有了贪心的话，就要流转三界，生各式各样的苦，就是苦苦、坏苦、行苦。那么为什么这个烦恼会得生苦？

“由爱力故，生五取蕴”，因为你有爱的这个烦恼，要投生。投生，有新的五取蕴，又来了，不断地流转、生死。就是说从这个烦恼——贪，就会流转生死。所以说我们一切的投生离不开贪。密宗里边，它有个法就不要投生的法，就是把贪除掉。你进来之后，你没有贪心，就不投生，就不会投。但是这个很难做到。我们在白天的时候，你可以装模作样地，不贪。不好的境界来了，不看。梦中，自己要作主就困难。能够梦中作得了主，那你修行有点力量了。但是还不敢说保险，这个就是比那个白天，是功夫加一层了。

再说个“有”，这是另外一个定义，今天把贪讲完。我们说的《五蕴论》里边，贪的定义，就是“五取蕴，染爱耽着为性”。

其他论里边，可以参考的，我们也写一下15。“言贪者，于有有具染着为性”。你们写一下。有，有没有的“有”。还有个 “有具”，具，就是工具的“具”。“于有有具，贪着为性”，他是把五取蕴改了两个字，“有、有具”。这里“有”，什么叫“有”？三界的异熟果叫“有”。就是我们的三界里的，我们的这个异熟果，就是根身世间，这个是“有”。

“有具”，能够产生“有”的因，包括中阴，包括烦恼，包括业，包括这个器世界。器世界也作一个资缘，作个缘，可以产生
我们的这个异熟果的一个因，异熟果就是我们的身体，根身。那么有具就宽了，就是能够产生我们的根身的、我们身体的这个因，有“中有身”一个，中有身投生的，决定要有中有身。那么中有身为什么投生？因为有烦恼，造了业，再加上器世界增上缘。这些都是属于我们这个投生的因。

那么在这个贪，就是对于我们的自己的根身，对产生这个根身的因，都有这个贪着。这个就是贪，染着。这属于贪的一个范
围。下边，瞋、痴，这三个，反这三个善根的，三个毒根，我们说是三毒三毒，就是这三个东西。有的人就这么说：你们剃头的时候，不是要留三撮了，根本的烦恼“贪瞋痴”被你一下就杀掉了，那就是可以出离了。好，今天就讲到这里。

第六讲

精进跟不放逸之差别

昨天我们讨论大的问题没有，就是我们布置的那个“精进”跟“不放逸”的差别。它们有同异之处。有同的，也有稍稍不同
的地方。那么昨天有的同学他讲了，有点上路了，那么今天我们再把这两个对照地看一看。

先看什么叫“精进”，“懈怠对治”，“懈怠”跟“放逸”两个是一对，那么“精进”跟“不放逸”，也是一对。这两个“精进跟不放逸的差别”，跟“懈怠跟放逸的差别”，是一样的。那么“懈怠”的差别是怎么样的，就看“精进”跟“不放逸”是怎么样的。“善品现前，勤勇为性”，这是“精进”。那么有五种精进，这个我们就不说了；最后的它的功能、作用，就是“圆满成就善法”。这是精进的性、业。

“不放逸”，对照来看，“谓放逸对治，依止无贪，乃至精进，舍诸不善，修彼对治诸善法故。谓贪瞋痴，及以懈怠，名为放逸，对治彼故”，对治它们这些，就是不放逸。那么怎么对治呢？“依无贪、无瞋、无痴、精进”，这个四个法，对治那些不善法，修习善法。

那么这里，重点：就是依无贪、无痴、无瞋跟精进这些善法，来对治那些贪瞋痴，懈怠的不善法。重点在这里。那么其他的里边，是泛泛的善法，修习善法，对治不善法。它的业用，是“世出世间正行所依”。这个里边大家看看，相同之处都是修善法对治不善法，“精进”里边是断恶修善，恶法没有生的不给它生，已经生的把它断掉。善的，没有生的，给它生起来，已经生的，增长。那么我们在“不放逸”里边，那些不善的法，不要给它生起来，善法给它增长起来。看看是一样的，好像差不多，那么到底差别在哪里？

那么昨天有人就说这个话，有一点上路。那么我们现在打个比喻，就是打仗一样的，精进是冲锋，往前的；不放逸是防护的，
等于说是守。一个是攻，一个是守。不放逸，它为什么是守？

那就是我们要参考其他的一些数据了。其他数据，我们先《百法明门论》，我们叫大家参考的，晓得你们拿到了没有？窥基大师的书，什么叫“放逸”，耽着五欲叫“放逸”，远离五欲就叫“不放逸”，那是心不着五欲。还有一个，《增一阿含》，它里边说得更明确。什么叫“不放逸”？“所谓护心也”。保护这个心，保护心，不要流落五欲里边去，坏的把它对治掉，要修善法，来对治坏的。

那么这就是说，“不放逸”重在防护；而“精进”，重在修善、上进。所以这个，就是它的主要差别在这里。那其他的，都是
对治不善法，修善法，都是一样的。但是这个目的，就是两个有点差别。一个是继续往上进，就是进攻，一个是守护，守护这个心，不要流落恶法去，要修善法来对治它。

那么最后，我们再来一个《顺正理论》，它的一个批注。什么叫“不放逸”？“专意己利，防身语意业”，也是防护，“放逸相违”，那放逸跟它反起来。那么什么叫“己利”？就是自己的利益，就是涅盘，最大的就是涅盘。那么一般的世间的一些善的业感的可爱果，也在里头。最高的利益，就是大般涅盘了。那么专意自己的利益，就是自己修行，防止身语意，不要流落不善法去。这就是不放逸。那就是防，重点在防，防护。一个是进攻，专门是向善法进军，这个就是两个的重要差别，就在这里。其他的都是差不多。那么它们的差别在这里，那么放逸跟懈怠的差别也就反过来呢，也就可以看出来了。那么好了，我们昨天遗留就这么一个问题，其他的小问题，好像没什么必要来跟你再说一道了。

那么触的一分，“所触一分”，这些问题我想并不困难，那就不要说了。

今天我们要接下去。昨天讲了一个贪，三个不善根就是地狱三条根，贪瞋痴。“谓于五取蕴，染爱耽着为性”，这是“贪”。 “五取蕴”我们出了题了，大家把“五取蕴”总要搞清楚了。取是烦恼，烦恼为什么叫取？它能执取生死，使我们在生死里流转，不得解脱，叫烦恼，所以烦恼叫取。那么这个烦恼跟这个五蕴打了交道，或者是烦恼生五蕴，或者是五蕴反过来，又长烦恼，或者是烦恼把五蕴管起来了，五蕴属于烦恼所统帅。那么这些都叫“五取蕴”，这三个意思都可以通。

简单的话，五蕴里边夹杂着烦恼就叫“五取蕴”。五蕴是一个法，它可以是善的，就是清净五蕴；也可以是染污的，那就是 “五取蕴”，夹着烦恼的。一个是不夹烦恼，无漏的。夹了烦恼，就有漏了，有漏的五蕴叫“五取蕴”。无漏的五蕴叫清净五蕴。

“谓此缠缚”，这个五个蕴把我们捆起来了，在轮回三界受苦，这就是贪的力量。贪把我们捆起来了，贪这个烦恼，昨天我们
讲过，投生，主要是贪。欲界投生，是淫欲贪。色界、无色界投生，对处所的贪。都是还是贪，一个是高级一点的贪，一个是卑鄙的贪。但是，总不出贪的范围。所以说这个贪心一来，生死轮回就脱不了。脱不了生死轮回，就要受苦。所以说“由爱力故，生五取蕴”。

在某一部，好像是经部，我们讲集谛，一般有部的普通的，集谛就是烦恼跟业，所有烦恼都在集谛里边。但是经部，好像哪一部，它的集谛就是一个，这个“爱”——贪，因为这个力量特别强，所以说把这个突出，集谛就是这个东西。

再么，这句话也是突出这个，“由爱力故，生五取蕴”，因为你有爱的力量，就是贪的力量。贪，就是爱着，爱着之后，本身是已经烦恼了，再可以辗转地生出烦恼来，“五取蕴”。这是烦恼生五蕴，五蕴反过来又流转生死，又生烦恼，这个互相地增长，就是恶性循环了，越来越多。这是这个“贪”。

瞋心所

云何为瞋？谓于有情，乐作损害为性。

【广】 云何瞋？谓于群生，损害为性。住不安隐、及恶行所依为业。不安隐者，谓损害他、自住苦故。

“云何瞋？谓于群生，损害为性”，对有情，群生---有情，各式各样的生，胎卵湿化，天上地下的，这些，能够损害，对他伤害。“住不安隐、及恶行所依为业”，我们还要讲《五蕴》的，先念一下。反正我们两本对照念，这样子一讲，两本都讲过了。如果只念一本，另外一本就没有讲了。

《五蕴》里边，“云何为瞋？谓于有情，乐作损害为性”，那么这里两本一对照就有好处，“群生”就是“有情”，这个就对出来了。他说“于群生，损害为性”，他说是“于有情，乐作损坏为性”，那么这个意思还是《五蕴论》还详细一些。不但是“损害”，“乐作损害”，欢喜害人。

我们说有的，在我们好像看到有书上就是说，有些人欢喜看血，对出血，他就高兴。把人家伤害了，血弄出来了，杀了人了，
或者打伤人了，他就高兴。这些就是人家说阿修罗投胎的，欢喜斗争的，欢喜打、杀这些的。那么是有这些人的，他欢喜看这些事情，他损害人家，以此为乐。

那么这里我们就看《广五蕴论》了，“住不安隐，及恶行所依为业”。在《五蕴论》里边，业就不说了，它就是举一反三。那么这里，帮你更详细地说一下。“住不安稳”，你损害了人之后，自己心里不安稳，当下你心里不会安稳的。杀了人的人，或者做了坏事、损害人家的人，他心里总有一个歉然。总是自己心里恐怕人家来抓他，或者怕人家来报复，总是心里是不安稳。

那么“恶行所依为业”，有了这个瞋心呢，他要做坏事，就依它而生了。什么叫“不安稳”呢？“谓损害他，自住苦故”。因
为你损害了他之后，自己身心热恼，心不安稳，这个是必然的。我们说，自己对一切人友好的人，身心坦然。你对人家有不好的，

你至少要恐惧人家来报复，这个就不安稳了。那么是我们说自己的心，还有反应。你杀了人之后，他会在一定的时间有恐怖感，假使晚上没有人的时候，他就有一个恐怖的心自己就生起来了。为什么？他做了坏的事，他自然有这个反应。还有，有的人相信鬼的，就怕鬼来报复；不相信鬼的，想公安局来抓他，等等，总之心不会坦然，受苦的，这是瞋心的业用。

“贪”、“瞋”，这个“痴”是“无明”，他摆在后边。那么贪瞋两个讲了之后，他把“慢”讲了一下。我们就看“慢”。

慢心所

云何为慢？所谓七慢：一慢、二过慢、三慢过慢、四我慢、五增上慢、六卑慢、七邪慢。

云何慢？谓于劣计己胜，或于等计己等，心高举为性。

云何过慢？谓于等计己胜，或于胜计己等，心高举为性。

云何慢过慢？谓于胜计己胜，心高举为性。

云何我慢？谓于五取蕴随观为我、或为我所，心高举为性。

云何增上慢？谓于未得增上殊胜所证法中，谓我已得，心高举为性。

云何卑慢？谓于多分殊胜，计己少分下劣，心高举为性。

云何邪慢？谓实无德，计己有德，心高举为性。

“云何为慢”，所谓“慢”，就是憍慢。憍慢，我们一般说憍傲就行了，但是法相里边分了七个“慢”。一个是“慢”，二是 “过慢”，三是“慢过慢”，四是“我慢”，五是“增上慢”，六是“卑慢”，七是“邪慢”。《俱舍》里还有九慢的，七个慢还不算，还有九个慢。那么现在我们就学七个慢。哪七个慢呢？

“云何慢”？“谓于劣”（这个《五蕴论》讲得很仔细，我们把它念了再说，看那边有补充的。）什么叫“慢”？七个慢里边第一个就是“慢”。“谓于劣计己胜，或于等计己等，心高举为性”，“慢”是两个比较来的。“憍”，是不比较的，自己自我陶醉，自以为了不得；“慢”，跟人家比较而来。这个“慢”就是，彼劣谓己胜。那个人，他是比我差。假使考试，这个人考得差，我考得好，比他高，我的学问比他大，憍傲。这个“慢”，就是它有客观的依据的，“他是差，我是好”。或者，“他跟我一样，我也不差，我跟他一样。你看这个人本来大家说他聪明得很，怎么怎么，你看我考得一样”。这个憍慢起来了。这个憍慢，就是客观上说呢，他是有他的功德。他是对差的，他自己说“我比他好”，或者跟人家相等的，“我跟他相等”，没有加上去，是客观事实，根据客观事实，“心高举为性”，抬高自己。那么这样的心，叫“慢”。这是一个比较低层次的慢。那么高层次的慢，一个一个来了。

什么“过慢”？“谓于等计己胜”，本来他两个人是相等的，他说我比你好。或者，“于胜计己等”，或者这个人非常之超胜的，你说我跟他差不多。这个，超过客观的评价了，那就是这个慢比前面过一等，叫“过慢”，加上一等的慢。那么这些人有没有？我们说是有的，尤其是学校里边，同学之间，我们这里希望不要有，我们这里也是学法，不要对好的妒忌，或者对差的起慢心。有的人就是说，这个人，大家说他好，但是，他说“我比他好”。就是说“于等计己胜”，本来你们两个相等，他说我比你高，这是超过人家的。“或于胜计己等”，他怎么比我好，我说我跟他一样，这样的人有的。这个人赞叹他，说他怎么好怎么好。“哎呀，你不要说了，我跟他差不多的！我也怎么怎么的……”这个就是“于胜计己等”。自己以为我跟他差不多，这个是超一等了。本来他比你好，你说跟他相等。本来他跟你一样，你说你超过他。“心高举为性”，也是抬高自己。

“慢过慢”，更超一等。“谓于胜计己胜，心高举为性”。本来他比你高，你不说自己跟他相等，也不说自己比他差，而说我比他还要高，那么好了，这个慢，更超一等。“慢过慢”，慢上加慢，变成三级了。那么这个“慢”、“过慢”、“慢过慢”是一层一层加上去的。

“我慢”是另外一种情况。因为有五取蕴，则“随观为我或为我所，心高举为性”，这个是我们身上的五取蕴，对它执着为我，或者是我所，我的眼睛、我的鼻子，等等。它，就是一个，“高举为性”，我的总是好的。一般人都是这样，我的东西碰不得，一动就是有我的，总把自己总要比人家高。有个人说，我记得他们两个在说话，说到后来，“他，他怎么好跟我比？！我是怎么了不得的，他怎么好跟我来比呢！”这是“我慢”，这个是自以为自己好得很，“谓于五取蕴随观为我或为我所，心高举为性”。

那么“增上慢”，“增上慢”就是，有些未得谓得，未证谓证。“谓于未得增上殊胜所证法中，谓我已得，心高举”，还没有得到，这个增上是特别高尚的殊胜的那些证的法，或者证到初果、二果、三果，或者证到什么禅定，你说“我已经得到了”。实际没有得到。假使有些人，他说“我登了初地、五地、六地了、七地、八地、九地了”，这样子，还有的人说我成佛了。这样的人， “增上慢”。他不是大妄语，他自以为自己证到了。那么就是无知。这个，我们说不是大妄语。大妄语是明知道自己没有，我说我有。这个，实际上是没有，他自以为我有了，那么叫“增上慢”。这个“增上慢”是慢里边比较严重的，因为再滑过去一点，就是大妄语了。大妄语是下地狱的，无间地狱。

何为“卑慢”？“谓于多分殊胜计己少分下劣”。人家非常好，自己差得远，但是感到自己“我还可以，也不见得太坏！”这样的人有的，人家比他好，人家赞叹他，“他很好，他很好，你还不如他，你得要好好努力了”“他是好，但是我呢，也不见得太坏，也是马马虎虎，可以的”，这个就是，他自己承认自己不好，但是，多分的下劣，他说我少分，而且坏得只是一点点，不算坏。这个“卑慢”，“心高举为性”，还是抬高自己，“我不太坏”，就是我还可以，那个意思，也是慢，心还是抬高了。

“邪慢”，“谓实无德，计己有德”。自己没有那个功德，说我有那个功德，这是邪慢。这个也是不好。假使你说持戒，人家持戒，大家恭敬。我要人家恭敬，“我持戒，我什么的，不倒单，我吃一顿，我头陀行，什么什么的”，说了半天，了不得，恭敬礼拜，红包送上来。这个就不好了，“邪慢”。

【广】 云何慢？慢有七种：谓慢、过慢、过过慢、我慢、增上慢、卑慢、邪慢。

云何慢？谓于劣计己胜、或于等计己等，如是心高举为性。

云何过慢？谓于等计己胜、或于胜计己等，如是心高举为性。

云何过过慢？谓于胜计己胜，如是心高举为性。

云何我慢？谓于五取蕴、随计为我、或为我所，如是心高举为性。

云何增上慢？谓未得增上殊胜所证之法、谓我已得，如是心高举为性。增上殊胜所证法者，谓诸圣果、及三摩地、
三摩钵底等，于彼未得、谓我已得，而自矜倨。

云何卑慢？谓于多分殊胜、计己少分下劣，如是心高举为性。

云何邪慢？谓实无德、计己有德？如是心高举为性。

不生敬重所依为业，谓于尊者、及有德者，而起倨慠、不生崇重。

这个几个慢讲完了。我们要看看这个《广五蕴论》，“云何慢？慢有七种。谓慢、过慢、……”，这里一个名字，“过过慢”，我已经查了《大正藏》，也是“过过慢”。一般的都是“慢过慢”，那么这个《广五蕴论》根据《五蕴论》来的，应当是“慢过慢”，但是藏经里说是“过过慢”，它也是“过过慢”。那么可能是以前写经的时候抄错了。那这个“过过慢”的意思，在其他的经里边都没见过，那么你要讲，也可以讲，“过过慢”，“过慢’的上面再加一等的“慢”，过过的“慢”，也不是讲不通，也可以讲。那么我们就不改了，因为我查过《大正藏》，也是“过过慢”，那就不要改了。讲也讲得通的，“慢过慢”，“过过慢”的意思一样的，在过慢上边再加一层了。“我慢、增上慢、卑慢、邪慢”，

“云何慢？谓于劣计己胜、或于等计己等，如是心高举”，一样。

“云何过慢？谓于等计己胜、或于胜计己等, 如是心高举”, 一样, 不要讲了。

“云何过过慢？谓于胜计己胜，如是心高举”，也是一样。这个《五蕴论》讲了很多，很详细。

“云何我慢？谓于五取蕴，随计为我，或为我所，如是心高举为性”。一样的。

“云何增上慢？谓未得增上殊胜所证之法，谓我已得，如是心高举为性”，一样。那么它给你加了，增上殊胜的法是什么。这个里边补充一点，“增上殊胜所证法者”，什么东西呢？“谓诸圣果、及三摩地、三摩钵底等”，圣果，初果、二果、三果，初地、二地、三地等等，这个是殊胜的法，一般凡夫是不会有的。那么你说你有了，这个慢，是相当大的慢，增上慢。特别增上一个慢，这个慢，增得来很高的慢了。那么还有三摩地、三摩钵底。三摩地，等持。三摩钵底，等至。等持：平等持心，不散乱、不掉举。不掉不沉是平等，把心持在那里，等持。从那个加行，平等调心，一直到等持，到那个定，叫等至。三摩地、三摩钵底都是定的名字，“等”，“等”还有三摩呬多，那是等引，引出功德来，等等。就是定，反正就是说自己得了禅定，得了初禅，二禅，等等，得了什么念佛三昧之类的东西，那也是增上慢。“于彼未得”，实际上没得到，但是他误解，以为得到了，“而自矜倨”，高傲了，矜倨于人，高的，高高在上。这叫“增上慢”。

“云何卑慢？谓于多分殊胜，计己少分下劣，如是心高举为性”，一样。

“云何邪慢？谓实无德，计己有德，如是心高举为性”，一样。

下面是补充。“不生敬重所依为业”，它的业用前面没有说，这里给你说了，“不生敬重”。先有慢心，起码对人家不会恭敬，
不会尊重，自己还比他高，我比你还懂得多一点，你要我来恭敬你干啥。那就是眼睛就生到顶上去了，只管往上看，这样的人极多。 “谓于尊者，及有德者，而起倨慠，不生崇重”，真的有德的，有证德的那些长者、长老之类的，修持很好的，学问很高的，或者有高功德的人，你去起憍傲心，对他们不生尊重。这样的人有没有？极多。只要自己有一点点功德，就了不起了，甚至于自己又没有什么功德，“卑慢”。自己没有什么功德，看人家有功德，他还是憍傲。

学法反增烦恼

在这里我们就补充一个，《福智之声》。个赠送处也有，我们客堂里也有，大家可以看一看。 看么呢？我念一下，这个很
好，我看了一下。我偶尔翻了一下，我看很好，那么就念一念。

他说“增上慢”，“本来佛法是帮助我们向上的，因为我们不善巧，不晓得如何去听去讲，结果听了法讲了法以后，不但没有帮助我们，反而害了我们”。这个很奇怪，听经，是好事，怎么会害了我们呢？讲经，你是度众生，怎么你害了我们呢？这个道理，大家要观照一下。确实是这样子的，真会害人的。

“这种状态下，本来是殊胜的清净的正法，但是，我们听了之后，讲了之后，反而增长烦恼”。那么什么意思呢？他说，比如
听了佛法道理之后，拿了这个当照妖镜，到处去照，照得天下的人都是妖魔鬼怪，那抬高自己了，你们都是不行的，我最高好了，

本来是佛法听了是降伏我执烦恼的，我执是最大的烦恼，我慢了、我执，他这样子听了佛法之后，把人家都看得一分钱都不值了。我是最高的，那么我慢增长到最高的程度了，那就是我们海公上师的——把听的佛法都长了我慢的营养品，结果把我慢长得又胖又高，结果自己害了自己。本来是断烦恼的，去我执的；你现在呢，增长烦恼。正法来增长烦恼了，这个是天变成魔。这个是自己不善巧了——不是天。本来是天，但是你用得不好，那成了魔，害自己。

另外一个，他本来讲经给人家听，是好事，如果听懂了，讲给别人听。但他目的，增长自己的名闻利养，要出名，要红包。他这样子讲的话，他这样子做，听的也好，讲的也好，都是增长烦恼，毫无用处。（7A）不但是没有用处了，还要更糟糕。那么这里就是天变成魔。

还有一个，听闻要靠善知识的指导，听闻了解以后，心要转。心转了以后就是说，我们的心是强，那么听了善知识讲的佛法
的道理之后，心要随顺那个法，要转过来。如果不转过来的话，不管你说的是多么的深，多么的广，多么的大，多么的正确的法，都没有用。法是净化我们的心的，你现在把法拿来，不是净化自己的心，那么就没有用，反而要受害，天成了魔——抬高自己了。

所以这两个是连起来的，它的天，我们说本尊，它是天，是善的，帮助我们的，魔是害我们的。那么我们这样子去听经，本
来经是给我们、帮助我们断烦恼、出离的，但是你这样增长我们的烦恼，这是一个，害人的。

所以我们不要说听经一定得好处，当然我们说听了经之后，善的种子种下去之后，总有一天，你可以成佛，这个是肯定的。
但是，在没有成佛之前，无量劫的这个里边，你如果听了经，去好好修行，这无量劫里边，可以缩短时间，也可以顺利成佛。那么你在这个无量劫之间，听了经之后，我慢贡高，抬高自己，毁谤人家，或者是为了名利去讲说的话，那你要地狱里边要呆很多时间再出得来。所以这个，虽然成佛是决定的，但是中间的过程，你的苦是受得很多很多，这个一定要自己要警惕性。所以说，我们在听了经之后，这样子——三世佛冤，“我听了那么经之后”，结果你拿了经去，下地狱去了。三世佛都要冤起来了，我这个经说了是救你的！但是你把经拿去了害了自己。这个，不要使佛产生这个背离心，应该顺着佛的心，好好听了经之后，如法修行。

我们《百法明门论》，就讲了这个，一切法无我。哪两个我？一个是补特伽罗我，一个是法我。我们修行的话，就是要破这
两个东西，破了补特伽罗我，那就证阿罗汉果；破了法我，那就证到佛。所以这两个是我们修行的最大目标，要把它攻破的那个敌人，就是这两个东西。如果你听了法之后，增长我执了，那么就说，不但是没有破这个人我，而且扩了法我。人我一扩大，法我更进一步，人我法我是有联系的。那么破的时候，要先破人我。如果你人我破不掉，不但是没有破，听了经之后反而使人我更加增长之后，那么法我也更加坚牢。那么你就听经的目的，完全是反其道而行之，本来要破我的，现在你增长我执。所以这个，我们在学经的时候一定要把最终的目标要抓准。

海公上师经常讲的，事情——现在的事情，还有最后的最终的事情。最终的事情大家都是成佛；现在的事情，就是我这部
经要学好，我修四加行我要修好，把这个心要提起来，就是当下我们要求的目标，但是，不要忘，当下目标之下，不要忘记最终的目标，最终目标——要破我破法，人我法我，这两个都要破。你不要现在的目标，四加行修了多少，金刚萨埵修了多少，我在修时候又见到光见到什么，我比什么好，我了不得，都看不起人，自己，甚至于比我师父还好，我的师父还没有说见什么光，我都见到这个光了，佛来给我摩顶了。那么好了，你这样子，学法害了自己。

所以这个，一定要把最终的目标拿住，我们目的是破我执的！你现在抬高我执了，管你怎么修得好，见好多光，可能是魔光！
你不要高兴。如果你我慢贡高的话，见的光不会是佛光。最多，即使是佛光，给你加持了，你增长我慢之后，那个光就变掉了。佛就不来了！——不相应了。你我执膨大了，不相应了；而魔却很相应的，他跟你相应就来了，那个时候见的就不是佛光了。你还津津乐道地跟人家说，“我什么光了，看到什么、什么、什么，了不得，人家都没有，我有！”这是学法的错误，不要犯这个错误。

好了，下边是“云何无明”，这个贪瞋痴，它中间加了个慢，这里讲：

无明心所

云何无明？谓于业、果、及谛、宝中无智为性。此复二种，所谓俱生、分别所起。

“云何无明？谓于业、果、及谛、宝中无智为性”，对于造的业，感的果，四谛或者二谛，“宝”，三宝，这些地方，“无智为性”，没有智慧，就是不懂了，不理解。

“此复二种”，那么这个无明又分两种，“所谓俱生、分别所起”，一个俱生所起的，一个分别所起的。俱生所起就是生下来就有的，不但是人有，畜生也有。一个畜生，俱生我执，它没有知识的，它又没有学过什么是“梵天是大我，小我，我们这个轮回是小我，小我，把它解脱之后回到大我去”，这些学说是经过学问钻进脑里来的。畜生没有学，但是你要打它，它来不及要跑。

我们说一个臭虫，以前在解放前臭虫很多，你看到臭虫在爬，你心里想我要把它按倒，你手还没有伸出去，它来不及“啪”
跑，跑掉了。为什么？它心里知道你要害它了，它要保护自己，赶快逃。要蚊子一样。苍蝇、蚊子你想打它，你手一举好了，还没有碰到它，很远的时候，它早就飞掉了。为什么？保护自己。这个就是说，这个我执，哪个都有。分别我执——“我是梵天里边化出来的，我是不生不灭的，永恒的”，这个哲学、宗教里边的这些东西，分别起的，经过学习之后才起来的，这个是畜生没有的，人却是有。那么分两种我执，一个是俱生的，一个是分别起的，这个，就是无明。下边总结一下：

又欲缠贪、瞋，及欲缠无明，名三不善根。谓贪不善根，瞋不善根，痴不善根。

“欲缠贪、瞋，”欲界的贪，欲界的瞋，这个瞋我们知道，瞋是欲界里有的，色界、无色界，没有瞋，所以生到色界天的人，根本不会起瞋心，瞋心早就断掉了。所以我们说这个人如果是得了初禅，他不会发脾气了，你说这个人，“我得了初禅”，甚至二禅、四禅，你骂他一顿，“你怎么骂起我来了？我是得了初禅的人！”你的脾气那么大，那你是不见得了，你这个初禅，怎么有那么大的火气？不要说初禅，有的人还说是登了地的，登地的人比初禅还高得多，还要发脾气，那个打问号了。那么你说“示现的”，示现的，你自己知道，我们是不知道，你示现的。可能示现的是有了，密勒日巴的师父，马巴上师，他示现得很凶，打也会，骂也会，什么都来，这是示现的。你说我也示现的，那么你自己去示现吧。他那个示现，他是证了一切法空性的，他不会受果的。你如果没有证法空性的话，那后果你自己负责！那么不要吹，就是说真正示现的，也不会说我是示现的，也不会这么说的。

那么瞋心是只有欲界有，色界没有的。贪，欲界的贪是男女贪，色界的贪，是没有男女贪的，只是轻微的那些色、香等等一
些，贪了那些东西。

那么这个色界的、欲界的贪跟瞋，瞋，决定欲界的，及欲缠的无明，欲界的无明，这三个东西合拢来，叫“三不善根”。前面的三个善根，无贪、无瞋、无痴；这个反过来，贪瞋痴那是欲界的，因为欲界的贪瞋痴最厉害，叫三不善根，“谓贪不善根，瞋不善根，痴不善根”，这是总结一下，贪瞋痴，就欲界说的，欲缠就是说繋缚于欲界的，繋缚于欲界的贪瞋痴叫三不善根，因为最厉害的。色界无色界的瞋是没有；贪跟无明，很轻微，也不能算不善根。什么叫不善根？一切不善法，从这个根子出来的，那就是最厉害的三个毒，毒——毒根。我们说，贪瞋痴，地狱三条根，就是指欲界的贪瞋痴。那么这里说三不善根。三个善根，那么要注意，三个善根——无贪无瞋无痴，没有分界别的；三不善根，欲界的贪瞋痴，欲界的贪瞋无明，这个不要搞错了，不要反过来就是，贪瞋痴反过来，无贪无瞋无痴反过来，贪瞋痴就是三不善根。你说对不对？不对，要欲界的，欲界的贪瞋无明才是三不善根。那么，我们把《五蕴论》念过，要看看《广论》了。

【广】云何无明？谓于业果谛宝无智为性。此有二种。一者俱生，二者分别。又欲界贪瞋，及以无明，为三不善根。
谓贪不善根，瞋不善根，痴不善根。此复俱生、不俱生、分别所起。俱生者，谓禽兽等。不俱生者，谓贪相应等。分别者，谓诸见相应。与虚妄决定，疑烦恼所依为业。

“云何无明？谓于业果谛宝无智为性”，对业对果对谛对宝没有智慧，就是不理解，糊里胡涂，所以说我们说，有的人说： “我人很老实，但是我笨、不懂，这个我是好，不是坏人，我是好人”，对不对？无明是个根本烦恼，烦恼就是坏东西，你有那么大的无明，什么都不知道，你说我是个好人，你怎么说啊？所以佛教里的好人，跟我们世间上的好人不一样的。我们世间上的好人，你糊里胡涂，只要不做坏事，就是好人，佛教里说你糊里胡涂——大坏蛋！为什么？你这个糊里胡涂，什么都不懂，你自己不懂，还劝人，还要给你乱说，教人家也不懂，你不是以盲引盲吗？都下地狱去了，很不好！这个是，佛教里边的，要智慧的！再三强调要智慧，你没有智慧、胡涂，就是一个罪恶！

这些东西，世间上想不通。佛教就是这样子的，无明是坏的，无明是烦恼的根，还是，一切烦恼都无明来的。那么这有两种， “一者俱生，二者分别”。“又欲界贪瞋及以无明”，欲界的贪瞋，这里的无明就没有说欲界，连下来的，欲界的贪瞋无明都是叫 “三不善根”。这个前面一样的，贪不善根，瞋不善根，痴不善根，那么这是跟《五蕴论》一样，下边：

“此复俱生、不俱生、分别”，他就跟你说了，什么叫俱生，什么叫不俱生，这个《五蕴论》没有，他给你解释一下。“俱生者，谓禽兽等”，俱生的这个无明，畜生也有，这个天生有的，有生命的人都会有，那么不要经过学会的。

不俱生的，分别的呢？“贪相应等”，跟贪瞋是相应的。这个，分别的，俱生的——禽兽等，不俱生的——贪相应等。那么分别起的，分别起的什么？他这里分了三个——俱生、不俱生、分别，《五蕴论》里边只是分了两个，就是“俱生、分别所起”。

那么这个分别所起，“谓诸见相应”，跟那些不正的见相应的，叫分别起。那就是起一种邪见，各种不正之见，就是一些哲
学、外道，那些一些他们讲的道理。他是自有道理，我们说乱七八糟，就是胡说一通，不是道理，真正的道理只有佛教才有。不是我们是佛教抬高佛教，佛教道理是真的，你们都是错的，这个要客观地检验的，不是由自己来说对与不对。那么诸见相应的叫分别起的。

“与虚妄决定，疑烦恼所依为业”，这个无明的业用，“与虚妄决定”，就是错误的决定，还有决定不下来，疑——到底
怎么样？到底怎么样？翻来覆去。

我们最近接到一封信，一个居士，他说，“我生来多疑，我受了五戒之后，就回去就感到心神不定，好像是我犯了大妄语，
到底犯了不犯，我又记不清楚，心里总感到不舒服。我已经念了六十多万的四皈依，毫无感应，大概我犯了戒，所以念了是没有感应了”，到处怀疑，多是多得不可数，提了好几个问题。这个怎么怎么怎么，甚至于说我们这个法流到底是海公上师的法流，还是大吉佛爷的法流？这些话说了很多，我跟他说，海公上师是康萨仁波卿印可的，大吉佛爷也是康萨仁波卿印可的，一个印印下来的，就是一个，不要分别。这些东西他都是，一些事情不要你分别的一些，他疑了又疑，结果弄得怎么样？弄得心神不定，一天到晚烦躁得很。这个疑是烦恼，所以说，多疑并不是好事情。

那么断疑生信，《金刚经》一开头不是就叫你断疑生信？信一定要把它树立起来。你带了怀疑的心去念四皈依，结果徒然的，
念了六十多万么毫无感应，这个真可惜了。人家念了五十多万的人，基本上写信给我，都是极大感应，都是什么都好转了，身心、环境、工作中的事情都好转了。他念了六十万，反而身心不定，心里烦躁，那就是没有好好念了，念的时候，怀疑的心太重了。 “虚妄决定、疑烦恼”，都依靠这个无明而生的。所以你说我不懂就不是坏事，这个不懂里边，错误的决定、怀疑、烦恼等等都从这里生出来的。那你好不好？当然不好。好了，这个是无明，就讲完了。

见心所

云何为见？所谓五见。一萨迦耶见，二边执见，三邪见，四见取，五戒禁取。

这个“见”，《五蕴论》讲得不少，这里也讲得恐怕更多，我们看一看。这些，就是其他的论，《百法明门论》就讲得很简
单，所以互相地可以参照。那这四本书，我们说大家都可以对照看，我们看了之后，等于这四本都讲完了。那么这两本书，就是《百法明门论》，你们拿到没有？还没有拿到啊？赶快拿了，要来不及钉么自己钉了，我看，少看一天多吃一天的亏，因为每天都要对照的。下面，见，有五个见。根本烦恼，一般说六个烦恼，贪瞋痴慢疑见，不正见。那么假使打开十个，一个见又分五个，那么就是变成十个，根本烦恼又成十个。那么这里，分了五个见。哪五个见？萨迦耶见、边执见、邪见、见取、戒禁取，那么一个一个讲，反正是它每一个都给你说了。这个是我们学法相的课本，大家学了这么几天，大概有个数。他讲一个东西，先把你这个名一提，然后云何是这个，……讲了很多；云何是那个……讲了很多，中间有一个新的名字来了，他最后还要把你这个名字解释一下，所以法相就是字典，它一本书把要讲的基本上讲完了，除非有一些在当时的人认为一般的都会懂的东西，他就不给你解释了，比较有些生疏的，都要给你解释一下。下边第一个：

云何萨迦耶见？谓于五取蕴随观为我，或为我所，染污慧为性。

“云何萨迦耶见？谓于五取蕴”，就是这个五蕴，我们的身体，“随观为我或为我所”。这个五取蕴，有的说五取蕴一定是有情——不一定。我所，我的房子，房子不是有情。我造一座房子，我买的或者我怎么的，那就执取了，这是我的、我所，你不能侵犯的，我情愿把它空在那里，不愿你们去住，这就是我所——是我的东西。“染污慧为性”，染污的慧。智慧，这个慧心所通三性。有染污的，就是烦恼的，那么还有清净的，善的。这是染污的智慧，染污的慧为性。慧心所，我们前面讲过了，不要再重复了，你回过去看一看好了，什么叫慧。欲胜解念定慧，五别境里边一个。那么这是萨迦耶见。

云何边执见？谓即由彼增上力故，随观为常，或复为断，染污慧为性。

“云何边执见？谓即由彼增上力故，随观为常或复为断”，也是“染污慧为性”。即是“由彼”，就是这个我，萨迦耶见， “增上力”，由萨迦耶见的，它加一把力量，那么就看这个我，到底是常的，常的就是灵魂永生，有的宗教就说我是永生的，虽然现在流转，这是假的，最后，最后审判，那个灵魂就是不会死的。这个就是常。或者断，就是现在的科学。现在虽然是很活跃的一个人，但是你一旦一口气不来，就化了物质，不是有情了，那就没有了，生命就到此为止，没有了。断见常见。那么这个就把萨迦耶见的增上，就产生断见常见，这是也是染污慧为性。这个慧是错误的慧，染污的，带了烦恼的。

云何邪见？谓或谤因，或复谤果，或谤作用，或坏善事，染污慧为性。

“云何邪见”那么最厉害了，“谓或谤因，或复谤果，或谤作用，或坏善事，染污慧为性”，它或者是谤因，这个因是不正确的，没有的。你做了，有的人做了很多好事，“你呆了！那么多钱化了去造庙，什么，供养啥东西，你看钱都用掉了，你会得好报啊？不会的，你白白浪费了”，这是谤因。谤果等等，这个《广论》都要讲。或谤作用或谤善事等等，这些都是染污慧为性。那么邪见呢？上品的邪见断善根！我们说断了善根的人，一阐提，这些是哪些人？就是他身上心里起了最厉害的邪见，善根就断掉了。所以邪见是最可怕的，把你善根都断掉了，不要说你皈依、五戒，根本就没有了。连善根，就是无贪无瞋无痴这三个东西都断完了，基础都没有了，上层建筑全部蹋垮了。那是很可惜了，善根一断就完蛋了。那么邪见要断善根，所以说邪见不能生。

云何见取？谓即于三见，及彼所依诸蕴，随观为最为上为胜为极，染污慧为性。

就是前面的三个见，错误的见，“及彼所依诸蕴”，它依靠的五蕴，那就是说摄持见的人。假使有人提倡这个见，你这个见
你认为最好，提倡这个见的人要奉他为最高的导师，崇拜，这样子认为他是最高的、最上的、最殊胜的、最极，没有再超过了。那么就是说皈依了，皈依这些邪的东西去了。我们说皈依体破了之后，就是这样子，你把其他的东西认为最好最上最胜最极，没有再超过了，那你皈依体就没有了。为什么？既然有东西比这个三宝还要高，你当然皈依体都没有了——你没有皈依三宝了，皈依那些那些去了。说平等都不行，不要说最极。也是“染污慧为性”，它的体性也是染污的慧。

云何戒禁取？谓于戒禁，及彼所依诸蕴，随观为清净为解脱为出离，染污慧为性。

最后一个戒禁取。“谓于戒禁，及彼所依诸蕴”，就是说戒禁那些印度的苦行之类的，“及彼所依诸蕴”，那些持戒禁取的人，或者讲戒禁取的那些外道师，说为他是，“随观”，你观他是“为清净为解脱为出离”，这样子的是戒禁取。“染污慧为性”，它的体性也是染污的慧。

在这里我们插一下。最近我斯里兰卡一个学生写封信来，他说印度现在的外道，虽然他（外道）修的法是邪的，但精神却使
我们是感到很惊异，我们修佛教的人远远不如他。苦行外道他怎么？他（学生）说有一个外道，他们是杂志上介绍的，就是现在的印度，过去佛在世的印度，那就不要说了，现在二十世纪科学昌明的时候，印度的外道还是很多。他（学生）说有一个，他就一个脚站在地下十二年，这样子十二年他坚持，他不怕苦，就是这样坚持十二年。我们这个修行的人，却是还没有这个精神。还有一个就这个水边住，住了二十年，住在水边坚持不动。当然，吃饭大小便总要走一下。但是就这么水边住，二十年没有动。还有一种，都是跟以前印度一样的，婆罗门这一类烤火外道，自己在火边烤，烤得身上都焦了，焦烂了，还是一贯这样下去，不以为苦。他们以为这个就是消业障，自己把苦受够了，业障就消完了。一个是火的外道，一个是水的外道。还有各式各样的牛戒的狗戒的都有。狗戒的外道，持狗戒的，吃大便，狗吃大便他也吃大便。持牛戒，吃草的，只喝水不吃饭。这些外道在印度现在还有，精神可敬，但是目的很差。虽然他们的种子不好，但是这个坚持苦行的精神，却是佛教内部的人不如，他感到很惭愧。他说我们真正佛教，那么好的教义，却是提不起劲来，他们那么低微的错误的教义，却费了那么大的劲去干。这个就是，他们的精神还是，不晓得哪里来的？这个很奇怪。

【广】云何见？见有五种。谓萨迦耶见、边执见、邪见、见取、戒禁取。

云何萨迦耶见？谓于五取蕴随执为我或为我所，染慧为性。萨谓败坏义。迦耶谓和合积聚义。即于此中，见一见常，
异蕴有我，蕴为我所等。何故复如是说？谓萨者破常想，迦耶破一想。无常积集，是中无我及我所故。染慧者，谓烦恼俱。一切见品所依为业。

“云何见？见有五种，谓萨迦耶见、边执见、邪见、见取、戒禁取”，这里讲得广一些。

“云何萨迦耶见？谓于五取蕴”，就是这个蕴，我们说的五取蕴，是有烦恼的，有漏的。如果不是有漏的，那不是坏东西了。为什么？你执了个五取蕴是我，就成了坏。那么你执它为我的，这个所执的烦恼，把这个蕴也打脏了，所以说五取蕴，“随执为我或”者是“我所”，那么它是“染慧为性”，这个一样的。

那么这里就讲什么叫萨迦耶见。“萨迦耶”是印度话。“萨”这个印度的字，我们汉人的意思，是“败坏义”，不是巩固的，要坏的。“迦耶”是“和合积聚义”，迦耶是和合聚拢来的。

“即于此中见一见常，异蕴有我，蕴为我所等。何故复如是说？谓萨者破常想，迦耶破一想，无常积集，是中无我及我所
故”。因为外道，执一个我。执一个我，当然我，所谓是我，总是一个，不是我有一万个我，这个到底哪个是你啊？我么只有一个，他执我是常的，不生不灭的。那么就是灵魂是永生的，不管你什么将来最后审判的时候都会活过来，他是到天上，享受去了，这是常的，不会消灭的。或者是个“神我”，他也是常的，我们现在很多“小我”，将来都要回归到“神我”去。一个常的，一个一个的。他们认为，就是说这个五蕴是我的工具，在五蕴之外有这么一个常的，因为五蕴是无常，大家都知道，那么这个离开五蕴之外的，也有一个常的，这个专门的一个一个的，他说这个叫我，五蕴是我所，是我利用的工具。

我们以前听到很多的说法，我们中国也有这个说法，这个旧房子坏掉了，我们要换个新房子了。佛教徒千万不要这么说，这个是外道话。那么我就是主人，这个身体是房子，那么房子——旧的身体坏掉了，老了，或者是病了残废了等等，不要了，换一个新的。这个话，我们佛教徒绝对不能这样说。那我是常的，这个五蕴是我所，是我的一个屋子。我看到佛教徒里边也有这样说的，书上我经常看到这些，这个是外道话，不要这么说，我们不这么说的。那么这是外道，蕴是我所等。那么因为要破他们这个离开蕴之外有一个一的、常的一个我，那么就是你这个萨迦耶见，你这个是萨迦耶见。

什么叫“萨迦耶见”？萨是坏的，你说是常的，要坏的，就是针对你说，你说是常的，这个不是常的，要坏的；你说是一的，
迦耶是聚拢来的，和合聚积，和合聚积就是要很多，并不是一个，就是破一想。一个是破常想，一个破一想。无常积聚中，一个萨是无常，迦耶是积聚，这个里边哪一个我，哪有我所？所以佛教用萨迦耶见来指这个我见，就是已经把我破掉了，就在名字里边就把我破掉了。他说你这个我叫萨迦耶见，就是说是虚妄的，本身就是无常的，也是很多聚拢来的，不是一个常的我。那么就是“无我及我所故”，用萨迦耶见来破它。

什么叫染污的慧？谓“烦恼俱”，这个慧心所，跟烦恼同时一起的，就是慧，就是染污的。这个慧心所本来通三性，大家知
道，它可以跟善法一起是善的慧，跟无漏法一起就是无漏的慧，如果跟这个染污法一起，就是染污慧，就是染污掉了。这也是我们说我们交朋友很要紧，善友，善知识善友是很重要的，我们一个中性的东西，你跟善知识善友在一起，你也成善了，你跟恶知识恶友一起，你也成恶了。所以说我们在没有证到圣道之前，善知识善友是不可离的，恶友恶知识是不能要的。

海公上师经常说，西藏的人都发愿的，他就是说希望生生不离善知识善友，希望永远不要见到恶知识恶友；万一见到了，过
去有缘，见到了，希望他不要跟我说话；万一他跟我说话了，希望我听不懂；万一我听到听懂了，希望不去听他、不去照他做。这就是对恶知识当毒蛇一样的看，这个东西碰不得！那么我们这里偏偏有些人对恶知识很感兴趣，为什么？习气相近，他说话跟我的心里差不多，这个讲起来头头是道，讲不完地讲，这个就危险了。

我们现在看到这个内蒙古写封信来，什么青海无上师的一些什么东西进去之后，她人进去大概不见得了，就是一些她下边的人，或者是书、磁带之类。听了之后是，那边人简直是狂了一样，本来念阿弥陀佛、观音菩萨，都不念了，念什么？——“南无青海无上师”。本来供阿弥陀佛、供观音菩萨，都打烂了，把佛像都拆了，这是木头、泥土，拜它干什么。要拜活的佛，活的佛就是青海无上师，这样子颠倒了。（7B）这个总是很危险。

所以说一定要发愿，要亲近善知识，生生世世不能离开善知识。这个愿一定要发，不发的话哪一辈子碰到恶知识，你就糟糕
了。很多佛教徒，也是有一点知识的，也是有地位的，碰到这些就会迷掉的。台湾的很多头面人物，在政界里很有名的，高级的，也去做她的弟子去了。所以恶知识恶友，千万碰不得，一碰之后自己也不知道了，就跟吸铁石的一吸一样的，就会吸住的。他们说那个什么，就是所谓的“无上师”，她眼睛给你一看好了，你就会迷掉，给她吸引过去了。她的磁带一听，又迷掉了。这个东西，她有她的魔力，她是魔就是魔有力量的，她鬼神，帮助她的鬼神也很多。

这个烦恼俱。这是讲什么叫“染污慧”。下边是：

“一切见品所依为业”，一切的见都是依靠这个来的。萨迦耶见为主，从萨迦耶见产生一切。“我见”是一切见的根本，“我执”，一切烦恼的根本，这个“我”就是最坏的东西。所以真正修佛教的，第一个攻的目标：“我”，就把我破掉。禅堂里，受戒的戒堂里边，你说我要买东西，我要怎么。啪！香板来了。我在哪里？不准有我的。那么下边就是说一切见都从此而生，所以下边的见就来了。
【广】 云何边执见？谓萨迦耶见增上力故，即于所取，或执为常，或执为断，染慧为性。常边者，谓执我自在，
为徧常等。断边者，谓执有作者丈夫等，彼死已不复生，如瓶既破更无盛用。障中道出离为业。

“云何边执见？谓萨迦耶见增上力故”，从萨迦耶见根本，“增上力”，就是它的大力护持之下，就产生一个边见，“即于所取，或执为常，或执为断”，所取就是它说的我、我所，就于萨迦耶见所执的我、我所里边，它就执它是常的或者是断的，它本身也是染污的慧为它的体性。

那么什么叫常？《五蕴论》没有，它就给你讲了。“执常边者，谓执我自在，为徧”为“常”，执我是自在的，我的意思
是一、自在、常，这是决定有的。如果说我，我么听我的，我不自在的，这个叫什么我？当然，我，自在才叫我。你说我不自在的，那这个就不是我了。要是我就是，我一切能自在。又常的、徧一切的，也就是一个的，如果有十个我，哪一个是你？那么这是，这

是外道的见，这个我决定是常的、自在的、徧一切处的，这是常见，执有这么一个常的我，所谓神我，宇宙的精神等等，这些都属于常见。

那么断见呢？“谓执有作者丈夫等”，他也承认你这个人，有作用的人，但是在活的时候有作用，死了以后他就没有了，跟物质一样，就不再是一个有情了，不会投生了，就是说。“彼死已不复生”，死了之后再活不过来了。好像他们再举个例，灯熄掉了它就没有光了，什么东西破掉了，它就没有它的作用了，人死掉了也就完了，这是断见。如瓶破无盛用，就不能盛东西了。你把它打烂了呢，它的作用就没有了。人，活的时候有作用，种地、做生意、或者是政治里边搞什么、战争、打仗等等，有作用。但是死了之后，作用，好像瓶打破一样，什么作用都没有了。那么这就是说断见。

常见、断见有什么害处？“障中道出离为业”，常断的见把中道之见障掉了，或者执常或者执断，这是两个边见。中道就给
你障掉了，中道障掉之后也不能出离了。我们出离要靠中道，佛教的中观也好什么东西，都是中道，中道没有的话，你出离是没有希望，这是边见的害处。那边见是什么？常断二边。
【广】 云何邪见？谓谤因果，或谤作用，或坏善事，染慧为性。
谤因者，因谓业、烦恼性，合有五支。烦恼有三种，谓无明、爱、取。业有二种，谓行及有。有者，谓依阿赖耶识
诸业种子，此亦名业。如世尊说：阿难，若业能与未来果，彼亦名有。如是等，此谤名为谤因。

谤果者，果有七支。谓识、名色、六处、触、受、生、老死，此谤为谤果。

或复谤无善行恶行，名为谤因。谤无善行恶行果报，名为谤果。

谤无此世他世、无父无母、无化生众生，此谤为谤作用。谓从此世往他世作用、种子任持作用、结生相续作用等。

谤无世间阿罗汉等，为坏善事。

断善根为业，不善根坚固所依为业，又生不善、不生善为业。

什么叫邪见？这里讲了很多。这个也是我们要注意的，这一类就是邪见。“谓谤因果，或谤作用，或坏善事，染慧为性”，
这个前面有。

什么叫谤因？这是它的批注。因是业、烦恼性，这个我们要知道，三界的因，就是烦恼业，三界的果就是我们这个器世间、
有情世间。世间，情器世间，是果。它的因是烦恼造业，烦恼业。那么因就是指烦恼、业，烦恼、业，这是讲十二因缘了。烦恼业有五支，烦恼有三——无明、爱、取，这是十二因缘。这个你们十二因缘，有表看一看16。现在我们不是讲十二因缘，知道就行了，现在我们不去广讲。这个讲了就讲一边去了，我们把主题拿到。如果我们把十二因缘讲起来，那很多，十二因缘还有几个样子，有刹那缘起、远续缘起、连缚缘起、分位缘起——这是根本乘的，还有瑜伽的，还有中观的十二因缘，各式各样，变化很多，那么我们不是讲这个的时候。

现在我们就把烦恼业，在十二因缘里边有五个，一共十二支，五个，烦恼三支——无明、爱、取，业两个——行、有。什么叫有？“有者，谓依阿赖耶识（诸业种子）”，这个唯识的道理就来了，所以《大乘五蕴论》它就是讲唯识了。依阿赖耶识诸业的种子，此亦名业，阿赖耶识里边，业，我们造的业，种子就藏在里头，这就叫业，有就是这个东西，也就叫业。本来我们讲十二缘起里边，有就是业，那么他给你再具体地以阿赖耶识来讲。在阿赖耶识里边的业种子，就是业。那么怎么回事来证明呢？“如世尊说”，佛说过的，“阿难，若业能与未来果，彼亦名有”，这个业，假使能产未来的果的，现在是业，将来能产果的，这个就叫有，有支。那么有、有又生生、老死，生是下一辈子，十二支三际，生老死是未来世的，那么有是现在造的业，将来能感未来的果的就叫有，这是解释有。“如是等”，这样子谤这个因的，谤烦恼，谤业不能感果的，这叫作谤因。

很多人做了好事，他们说，“你呆了，花了那么多钱，费了那么多功夫，将来空空的什么都不会有的，你搞干什么？”谤因。我们说在佛教里边供养决定有好处。“你看你供养，钱都花掉了，家里也穷了，这么好的东西得不到”。我们温州有个居士，人家都买房子，他本来收入就不大，又供养三宝了，房子买不起，他的女儿，孩子，女人天天骂他，“你这个笨蛋”什么什么，骂得他一个钱都不值，“人家都买房子去了，都搞享受去了，你看我们这个，孩子还睡在地下，这么个小房子”等等等等，天天骂他。他也没有办法，但三宝信心没有退，这个很好。这是谤因。

谤果，我们说，果，十二支里边有七个支，七加五十二支，识、名色、六处、触、受、生、老死，识、名色、六处、触、受，这是现在世的，生、老死是未来世的，一共是七支。“此谤为谤果”，谤果，他这里说一些十二因缘，实际上谤果就是说，这个果是没有的，这个因，造了这个因将来感不了果，你这个果也是不会产生的，等等。谤因谤果，就是谤无因果，这个，邪见。

“谤无善行恶行”，谤无善行恶行叫谤因，谤无善行恶行的果报么叫谤果。你做好事坏事都是白白的，所以说乐得做坏事，
你做了坏事，抢了钱好去享受，做了坏事享受，到处财色名食睡，到处享受。难得做个人，一辈子几十年，你不享受，你不是错过机会了等等这一些。佛在世的时候也有，有一个顺世婆罗门，佛在做太子的时候到处访道了，他去问他这个，他是因为看到无常痛苦等等，经常在考虑这个问题，一个婆罗门就对他说，“你想这些干什么，做一个人，有吃就吃，有用就用，趁这个时候年轻，正好享受，你啥都不要想，就是吃喝玩乐就可以了”，这样子，这种哲学也有。这是谤因谤果的。善因没好果，那么谤果就是说你做了善行恶行，没有什么好果坏果的，没有的。这是谤因果。

还有“谤无此世他世”，谤没有父没有母。父母不是有的嘛，怎么说没有父母的呢？这个很奇怪，他有道理。谤“无化生” 有“众生”，这是谤作用。什么叫“此世他世”？从这一生投到他生去，这个作用是没有的，死了就死掉了，不会投生了，这个作用没有。那么“种子任持”，什么叫谤父谤母父亲是他的种子，母亲任持他种子，在胎里边把他孕育生长，最后是出胎。这个他否定，他说我来就来了，养出来了，你父亲跟我没有关系，母亲对我不生作用，这个就是谤父谤母，就是父母的作用否定了。“结生相续作用”，化生有情，我的投生，除了父精母血之外，还要一个第三者参与，就是中阴。这个中阴没有的，那么你说结生投胎，相续这个作用也没有的。生就这么生出来了，什么中阴投胎，没有，就是诽谤作用。这三个都是诽谤作用，从此世到他世，父亲母亲的任持种子的作用，中有结生的作用，都否定。那么这些，很多一些讲普通的都是这么说的。

“谤无世间阿罗汉等”，这是“坏善事”，它不是有四种嘛，最后一种坏善事，没有阿罗汉的果，等等什么东西，都是骗骗
人的，没有的。

这些，“断善根为业”，那么它的最后的作用——断善根！邪见的作用就断善根，最上品的邪见要断善根的，所以说邪见
是一个很危险的东西。善根一断就完了，这个人就是对善沾不到边际了，不但是佛法沾不到边际，世间善也没有了，就是这个绝对的坏蛋，一点善的味道都没有了。“不善根坚固所依为业”，不但是善根断掉了，不善根，就是贪瞋痴这三个东西，“坚固所依”，牢牢地就靠在它身上。“又生不善、不生善为业”，这一个，既然是坏了善根之后，这个邪见，它只能生不善，不能生善的，邪见不会生善法的，只是产生不善的，不善的越生越多，善的就生不出来。

所以邪见是五个见里边最讨厌的东西，一定不要有。一般就是说，邪见——拨无因果。那这里讲的很宽，不但是拨无因果，谤因、谤果，还有谤作用，还有坏善事——世间上没有修行的，证阿罗汉果、初果、二果、成佛，都是没有的，这一类。那么这些东西都属于邪见。

那么我们说还有五个见，一共讲了三个，还有两个明天讲，因为这个见，这里讲得很仔细，其他的论却没有这么仔细。俱舍
论》里也比较仔细的，《百法明门论》里简直不讲，五个见的名称一说就完了，它就合在一个见里头，所以这个里边，互相有参考的价值。好了，今天就讲到这里。

第七讲

昨天他们小组里讨论的一个问题，“苦苦具”，这个我们是没有讲。这个讲贪瞋的时候，贪是“于有有具染着为性”，瞋是“于苦苦具瞋恚为性17”，那么这个有有具的时候，讲了，那么苦苦具因为讲到其他地方去了，就没有把它带出来了。那么他们昨天，因为作业题上有这个问题，那么就有人提问，今天我们就把它写出来。（这个，是不是摆在这一边干脆，那个墙上，宽也宽一些，光线暗一点，这里好像是不是很明显。）

我们说贪是有有具，三有的果，就是异熟果，叫有，三界的异熟果。那么有具呢？就是产生异熟果的那些因素，包括中阴、
烦恼、业跟那个器世界，那么有的时候，无漏法也能产生这个果，就是说我们的无漏法本来好的，但是外道邪见的人他们对佛或者诽谤，也有些是贪着佛。贪、爱佛，这个，就是说不是真正的敬爱、信爱，他好像说佛是专门保护我的，好像有的居士，说法师是我包的，其他的人不准他接近的，这样的心就不好了，虽然对象是佛，你还掺了烦恼。

那么对这个，我们说苦集灭道，涅盘，不能贪着，善法欲是可以，起一个贪心，那就是又是烦恼了。所以无漏法里边也能够
引起一些，但是无漏法不滋长烦恼，生了之后就灭的。这一点跟有漏法不同，有漏法能够不断地滋长，烦恼能够增上的，那么无漏法是不增上的，它就是生了一下，生不起来就灭掉了。那么这些都是“有”的因素，那是贪。

那么瞋呢？“苦苦具，瞋恚为性”，那么这个苦，就是三界的苦了——苦苦、坏苦、行苦，三苦。欲界的苦是八苦，那么
整个三界的苦呢？就是苦苦、坏苦、行苦这三种，这是整个的三界，不管你是最高的非想非非想天，也有这个三苦，尤其是舍受的是行苦。那么苦具，凡是能产生苦果的那些因素，都是苦具，包括一切有漏法，还有无漏一些，就是诽谤涅盘，谤道等等，那么这些也产生一些，无漏的能够产生一些烦恼的因素，但是无漏法我们就是说，跟烦恼不随增。虽然是生，不能增长，只有一下子灭掉的；而有漏法却是随增，不断地滋长，恶性循环，滚雪球一样，越滚越大，所以说有漏无漏虽然都能够引起烦恼的，生是能生，但是有漏越生越大，烦恼随增，这个名字叫随增，随喜的随，增长的增。那么无漏法，不随增，它偶尔生一下，马上就息了。那这个就是贪瞋的一个定义。那么好了，我们讲过了。

现在我们回到昨天讲的，五个恶见，五个不正的见，一个是“萨迦耶见”，讲过了。萨迦耶是印度话，它因为这个外道，执
着一个五蕴之外还有个我，五蕴是它的房子，屋子。这个屋子如果用旧了，再换一个新的，而里边这个我，是不变的、永恒的。那么这个思想就是外道见，那么我们要破外道见，你这个我见，我们叫它萨迦耶见。萨就是无常败坏的意思，迦耶是和合的意思。你这个我是本身是无常的，就是破你一个常的我；它是很多东西积起来的，破你一个一的我。所以你说有个常的有个一的我，是没有的，它就是一个萨迦耶，是无常的、变化的、总的、和合来的一个东西，并不是一个你说的一个有主宰的、常的、一的那个我。那么这是一切见的根本，从这个萨迦耶见产生很多的见。

第二个是“边见”，执断执常。这个我是常的，永生的。这个我现在虽然有作用，但是死了以后就什么都没有了。这是二种，
断见常见。

那么最后，第三个是“邪见”。昨天我们就讲到邪见。邪见里边它又是谤因谤果谤作用坏善事四种，它的体是染污的慧。这
个慧本身是通三性的，当它染污的时候，就是那些邪的见、不正的见；当它在无记的时候，就是一般性的慧；当它在善的时候，善的慧；无漏的时候，无漏慧，出世间的慧。

那么谤因，昨天有人提这个问题，“因者，因谓业烦恼性”。因，什么东西？它就是以业为性，以烦恼为性，这个性很简单。
他们昨天把性搞了搞不清楚，性就是它的体性，这个因，它的体性是什么？就是业跟烦恼。那么在十二因缘里边，五支是因，三支烦恼，无明爱取，二支是业，行有。“有者，谓依阿赖耶识诸业种子，此亦名业”，它就是特别解释有，行是造作，它是造业，这

个大家没有问题。那么有，到底是为什么叫业，它就经里说了，“如世尊说，阿难，若业能与未来果，彼亦名为有”，能够感未来果的这个业，也叫有。

那么十二支里边，有的人还没有学过十二支因缘，那我们略略说一下。十二支，过去世两支，无明缘行。那么现在八支，行，
过去的行、过去的业，就感现在的识，投生的识，识在胎里边是名色，名色长六处，六根长全了，出胎就是触，碰到外界，触之后就是受，受之后就生爱，爱了就取，取之后就造业，是有，这个有是感未来的果的业，又叫有。那么八支现在的过了之后，那么就是未来两支：生、老死。那么感未来的生，就是现在的业感未来的生，就是叫有。所以在这十二支里边，一支业叫行，一支业名有，现在造的业感未来果的叫有，过去造的业感现在果的叫行，这个两支都是业，但是时间不同，所以名字也不一样。

那么下边，“谤果”。果，十二支因缘里有七支，就是现在的识、名色、六处、触，受，那么再未来世的两支：生、老死，
这些都是果了。

“谤因谤果”，什么叫“谤因”？“谤无善行无恶行”，这叫谤因。你做好事，白白的，花了很多钱，化了很多气力，徒劳。
做坏事也无所谓，你杀人放火，只要你现在享受，能够满自己的欲望，那就是对的。这样子的思想，世间上很多，尤其那些青年，这个是造罪的因素，一切坏事都从这里来了，谤因。

“谤果”，“谤无善行恶行果报”，就是说做了善事，你现在受的报，假使你现在大富，他也不说你过去是培了福来的—
— “你的运气好，生在有钱人家里，富；你的运气不好，生在穷人家里，要饭的”，那个果是因来的，这个他不知道。那么这些都是不明因果。

那么“作用”，就是说我们的人，可以从这一辈子投生到另一辈子去，这个作用他否定，人死了就完了。那么父母作用，父
亲的种子，母亲的任持，父精母血，父亲是种子，母亲在胎里边怀孕十个月，这都是长自己身体的作用，他否定。他说我的身体自己来的，父母对我没有多大关系。还有中阴化生有情，你投生的时候，有干闼婆（中有）参与，才能够投生。如果没有中有的话，父精母血还成不了一个人。那么他又否定有干闼婆，否定有中有。那么这是否定这个作用，这些都是谤作用。

“谤无世间阿罗汉等，为坏善事”，你好事尽量做，你也不会感修成阿罗汉果，这些世间上没有的，是神话，等等，这些坏
善事。

那么这个邪见的业用呢？“断善根”，如果邪见的厉害的、最上品的邪见，一切善根给你断掉了，就是无贪无瞋无痴，这个一切善法的根子给你断掉了，那整个人就是——绝对是恶的，善的气味半点都没有了。“不善根坚固所依”，善根断了之后，那反过来，不善根，就是坚固所依，不善根对它，非常坚固地，把它住下去，这样子是它的业用。“又生不善不生善为业”，这个还是翻来覆去一样的意思，这个从将来来说。将来来说，它生的东西就是不善，善的它生不起来，因为断了善根之后，生不出善来了，根子没有了，怎么生善呢？那么它不善的东西却非常的滋盛，因为不善根坚固了，它就产生很多的不善法，这个就是邪见。那么昨天就讲到这里了，今天我们接下去。
【广】 云何见取？谓于三见及所依蕴，随计为最为上为胜为极，染慧为性。三见者，谓萨迦耶、边执、邪见。
所依蕴者，即彼诸见所依之蕴。业如邪见说。

“云何见取？谓于三见及所依蕴，随计为最为上为胜为极，染慧为性”，就是前面三个见，萨迦耶见、边见跟邪见，这三个
不正的见，他认为是最好。它所依的蕴，持这个见的人，他认为最了不得。那么这一些，把这三个见，这三个见所依的五取蕴，五取蕴就是说这个见的人，他认为是最了不得最极最上最胜，最极就是再没有超过他的，这个都是说它最好，没有再能够超过的，以这样子的见地就叫见取。“染慧为性”，它的体性就是染污的慧。那么下边是解释了。

这个《五蕴论》我们还是要念一道，我们两本都是合起来学的。“云何见取？谓即于三见及彼所依诸蕴，随观为最为上为胜为极，染污慧为性”，一模一样。

那么下边是解释，这个广的有，略的就没有了。“三见者”，就是前面说的萨迦耶见、边执见、邪见。“所依蕴者，即彼诸见所依之蕴”，这三个见所依靠的五蕴，那就是说这三个见的人。

“业如邪见说”，它的业用，跟邪见一样。就是说，它是“断善根为业，不善根坚固所依为业，又生不善不生善为业”，也
是以这个，因为它本身就是邪见，前面那个见的执为最胜，所以邪见的作用都在里边。那么这个里边，我们说他要执为最胜最极，这个叫见取。假使你说这个，他那些见执为殊胜，但是不认为它能够得到清静的涅盘的，那么这个叫邪见，不属于见取。见取是说这个见他执了以后，不但是最好的，而且能得到最高的涅盘的，那么这样子的呢叫见取。

那么下边我们要看“戒禁取”了。（戒禁取，我们今天有一个讲义，但是这个笔也不好，墨水不清楚，这个光线也不好，外
边太亮。你倒试试看，这个墙壁是不是好一些。外面墙壁又挡住了，没有办法，它一大块就没有了。明天再摆了，今天就不摆了。）“戒禁取”，什么是戒禁取，我们先把《五蕴论》看一看。

云何戒禁取？谓于戒禁，及彼所依诸蕴，随观为清净为解脱为出离，染污慧为性。

云何为疑？谓于谛等犹豫为性。
诸烦恼中后三见及疑，唯分别起。余通俱生及分别起。

“云何戒禁取？谓于戒禁及彼所依诸蕴”，“戒禁”，一般的解释“戒”就是性戒，“禁”是遮戒，这两个。那么他们外道也有性戒遮戒，这个戒跟禁两个东西及彼所依诸蕴，那么说戒禁取的那些人，他认为是最清净、能解脱、能出离，“染污慧为性”。就是说他们的外道，以为持了戒禁取之后，是非常清净的，同时能出离三界，解脱生死。这样子他们叫戒禁取，因为这个戒禁本身它是错的，不能出离，也不清净，也不能解脱，而他们却是认为是解脱，这就是戒禁取。

我们把其他的论里边写了一点，这个你们看不清楚，我念的时候，把那些看不清的字就可以看。《俱舍论》第十九卷 18，“于非因”，不是那个因，“道”，不是那个道，“谓因道见”，而认为它是因，它是道，这个见叫戒禁取。

下边一个括号里边，是解释。它说，此于非世间因，非生天因，妄起因执，这是一种。不是世间因，我们说印度的外道，认
为大自在天生世界的，婆罗门从他头上生的，刹帝力哪里生的，世间都是他生的。也有这个一种外道，说这个大梵天能生一切。那么现在的其他的宗教，说上帝创造一切。这些都是——不是世间的因妄执为世间的因，世间并不是一个人创造出来的。

这是，我们在佛教叫不平等因。不平等因就是什么意思？一切世间的东西都要人创造的，那么你自己能创造的人却不要人创
造的，这两个就不平等了。世界上的东西，要么是一样的，怎么你可以不要人家创造而其他东西要你人创造呢？这个就是在逻辑上是讲不通的，科学上也讲不通。那么这个就叫不平等因，也就是非世间的因执为世间因。

还有些是非生天因妄执为因。有的人，外道，他们是执着要生天。他们就看到，一个狗，它因为过去业报所感，这一辈子做
狗。但是这一个狗死了之后生天了。外道有通，他只看到这个狗死了之后生天，没有看到这个狗以前造的善业。

（8A）因为他们的通是很小的通，只能看到现前的。这个狗现前是狗，后来死了之后，它的中阴身上天去了，生天去了，
或者一个牛，它死了之后生天。那么这个原因是什么？他们不知道，只以为学那个狗，学那个牛，就会生天的。狗的生活是怎样子？吃大便的，睡在那个脏地方。那么他也就是说，“我要生天，要学狗一样吃大便，吃什么东西，跟狗一样”。他看到牛生天，他又感到跟牛的一样生活，将来能生天。牛吃草、吃水、睡在草堆里，他也去这样子做，这个很难做到，是苦行，但是无义苦行，虽然是难，但是它不能感好的果，因为是错误的见。但是外道就那个毅力是很强的，他一辈子这样子做不怨，而为的目的——生天。他因为生天的一个要求，他心里愿意这么干，但是这个干，徒劳无果的。

有的人就去问佛：他们这些外道持牛戒、狗戒，那么他们将来感果是什么？是不是照他们一样生天？佛说：他们牛戒、狗戒
持得不犯的，将来是做个牛，做个狗；如果他犯了戒了，还下地狱。那么，就是他们把因果看不清楚，这样子做徒劳无果，反而受

苦——现世受苦，来世也受苦，这何必？就是没有智慧。说了半天，没有智慧就会做错事，所以我们佛教再三强调要智慧。没有智慧的事，你再努力、再辛苦、再行苦行，结果你感的事情不但是没有好的果，反而受苦，苦上加苦。牛戒，持牛戒吃草、吃水、草地上睡觉，好像是苦行得很厉害，但是感的果报，最大的果报你做个牛，还不是吃草、吃水、草地上睡？如果把牛戒破掉了，那你还下地狱，那你何必呢？没有智慧。所以没有智慧能够产生这么不好的恶果。

我们为什么不求智慧呢？有的人就是不想学经、不想学教，那就是自己把智慧拒绝，不要它，那你做的事情凭自己想象去做，
就跟外道一样。很多人他是盲修瞎炼，着魔走火的不少，那你以后感的果是什么也不知道。所以这个东西，离开佛的教诫自己去乱搞的话，这是很可怜的，跟印度外道一样，吃了很多的苦，感到很不好的报，这个毫无意思。所以说我们再三强调一定要学，要把智慧开出来，这才是你真正——你走一步是走的正路，走一步离一步的苦，如果没有智慧的话离苦是不可能的。那么就是说，它是“非因计因”。

“非解脱道，妄起道执”，他认为修这个道能解脱，一般就是一种裸形外道，他们认为，我们受的很多苦都是过去造业来的
— — 他也因为有点通，能看到——但是他的解脱，要解脱苦，他认为把业受完就解脱了，这个又错见了。

业怎么受得完呢？你边在受、边在造，所以受不完。那么，他就是要把业受完，就尽量地加快受苦，把自己，各式各样的苦，
火里烤、水里漂，他想把苦受完好解脱，实际上解脱不了，这个就是：不是解脱的道，他执着成能解脱，这是尼干子，这一些的外道。他们不能说没有智慧，有一点点智慧，知道一切苦是从业果感来的，但是他们的智慧不够、错了，认为要解脱——把业受完就解脱了，这是错掉了。

所以世间上，佛这样聪明的人是没有的，只有佛一个、佛陀一个。我们离开了佛陀去随其他的什么哲学也好，宗教也好，什
么也好，都是自找苦吃。那么现代的人，佛教有的是不信，偏偏要信气功，信外道，这是也是很愚痴、很可怜的那些众生。我们所以要培养一批法师，也就要救那些众生——他们不是没有信心要离苦，但是找不到正的方向。在天津，一位居士写信给我，他说：我看到很多善良的脸，他们都希望脱苦，希望得到个救怙的地方，但是他们找不到正路，眼看着他们一个一个被外道牵起走了，非常痛心。

那么，我们看到这样的事情，徧地皆是，到处都有这个情况。所以说东北那个法轮功一下子信徒就几十万，那就都给他牵起
走了，还是一个谤佛的气功师。那么，我们佛教徒是利生为事业的，我们看了，怎么能不起一点儿悲心？！如果你还是看了这些无动于心，还是斤斤较量自己的得失，那你出家的目的何在？！这个对不起佛的。

《俱舍》的就讲完了，还有《瑜伽师地论》它有一个批注19，还是帮我们理解这个戒禁取的。这个戒禁取，这里讲得很详细。
如果这个学过了，基本上可以了，其他的地方也不过如此。《瑜伽师地论》五十八卷：

“戒禁取者，谓所受持随顺见取、见取眷属、见取随法”，它受持的戒禁都是顺着那个见取，不正见的取的。见取我们讲过
— — 什么叫见取，它随顺见取的，或者是见取眷属——是见取一类的，或者是见取随法——从见取里边生出来的，也跟随着见取的法，这是属于见取的一类的法。这样子地受持这些戒禁的——或者是戒或者是禁，戒就是性戒，禁就是遮戒你顺了见取的，或者是见取的眷属或者是见取随法，这样子你的戒也好、禁也好，你认为它是最高的、最上的、最胜的，为妙，最殊妙的。

那么你这样子呢，“威势执取”——你大力地去执取那些东西，就像那个印度的外道一样，他们二十年可以坐在水边不动，十二年可以一个脚站在那里，不用两个脚站，这样子的执取那些戒禁取，非常厉害。“随起言说”，不但是这样子做，还要去宣传，这个是最真实的，谛实——真实的，其余的都是假的，就是我们的最真，只有这个是真的，其余都是假的，这个就是把它抬到最高无上了，世界上唯有它是真理，这样子做就是戒禁取。“由此戒禁，能得清净”，这样子受这些戒禁，能够得到清净，能够解脱、出离——出三界，这个叫戒禁取。

凡是执着为最胜、最妙、能出离、能解脱的叫戒禁取。那么这个里边就是说，假使不执为能得清净、涅盘，不能出离的，这
种也不算叫戒禁取，就是说执着它是最清净而且能出离三界的，这样子的戒禁叫戒禁取。这里我们的补充资料讲完了，那么看原文。

【广】 云何戒禁取？谓于戒禁及所依蕴，随计为清净为解脱为出离，染慧为性。

戒者，谓以恶见为先，离七种恶。禁者，谓牛狗等禁、及自拔发、执三支杖、僧佉定慧等。此非解脱之因。又计大

自在，或计世主，及入水火等。此非生天之因。如是等彼计为因。所依蕴者，谓即戒禁所依之蕴。清净者，谓即说此无间

方便以为清净。解脱者，谓即以此解脱。烦恼出离者，谓即以此出离生死。

是如此义，能与无果唐劳疲苦所依为业。无果唐劳者，谓此不能获出苦义。

“云何戒禁取？谓于戒禁及所依蕴，随计为清净为解脱为出离”，解脱、出离，就是出三界、得涅盘，他认为这样子做，能出三界的，外道都也是求解脱，但是他们的解脱方式不对头，搞错了。“染慧为性”，它的体性——染污的智慧。慧是有，但是，是烦恼所染污的、不正的慧，那糟糕了。所以慧这个东西用对了之后，是非常好，用错了也是非常坏。

“戒者”，戒禁取，解释戒禁取，先说戒。“以恶见为先，离七种恶”，就是性戒，我们的身三、口四，杀盗淫、妄语绮语
恶口两舌，这七种的过失，他认为能够离开的，他认为他受的戒，能够离开这个七种的性戒，七种恶，能够离这七种的罪恶。

“禁者，谓牛狗等禁”，遮戒，不是属于性戒的事情。“牛狗等禁”，跟牛一样，过牛的生活；狗一样，过狗的生活。我们说狗、牛，都是为人服务的，有的时候它业报尽了，它善根起了，它会生人天。我们还有一个——马也有。

我们这个公案可以说一下。有一个大将，他在战争的时候，打败了，后边追兵来了，他骑一匹马，是非常好一匹马，一直逃，
一直逃到山顶上，山顶上一个断崖，再过去是一个悬崖，跳不过去，但是对面有个山很近，这个马跑到这里一看，前面是断崖，跑不过去了。那么，它跑不过去，它的主人决定要给人家抓去杀掉的，它就拼命了，往后退了几丈路，然后一股劲跑过去，往对山跳过去。结果，跳过去，因为它用力很猛，跳是跳过去了，那是虽然很近，但是很大的一个距离，跳过去之后，就在它跳过去到对山下来的时候，山上的石头把它肚子划开了，足足划了一个大口口，结果肠也流出来了。结果这个马就倒了那个对山，就趴在地下起不来了。那将军毕竟因为逃过这丬山，他后头的人就跑不过来了，他逃掉了。这个马因为忠于它的主，后来就做人了。那么，这个就是畜生里边，它做人天都有它的原因的，但是他看不到，以为这个狗的生活这样子决定会生天，他就守牛禁、狗禁，这是错误的智慧。

还有一些外道的东西，我们就不太清楚了：“自拔发”，把自己的头发拔掉；“执三支杖”，三支杖，拿来干什么用就不知道了；“僧佉定慧”，僧佉是数论外道，僧佉的外道的定慧，他们修那些；等等。这都不是解脱的因。那么，他认为是能解脱三界的，那是错了，戒禁取。

“又计大自在或计世主，及入水火等。此非生天之因。如是等彼计为因”，一个是解脱的因，一个是生天的因，他们认为大
自在天或者是这个世主，就是上帝，他们能够创造世界，只要你能够好好地去听他的话，好好地修就能够生到他的天上去，或者入水火，自己水里去泡在那里或者说火里去烤，等等，认为这样子能生天的。这是非因计因，不是生天的因，他认为这个就能生天。 “如是等彼计为因”，这一些是不如法的因，他们认为是正因。

“所依蕴者，谓即戒禁所依之蕴”，这个解释那个“所依蕴”，就是戒禁取这个所依的蕴，就是说戒禁取的人，他都认为是
了不得的，就是他们的头头、外道的那个教主。

什么叫“清净”？“谓即说此无间方便以为清净”，就是这样子修行，他们认为这是清净的。我们说佛教里边持戒是清净的，他们认为跟牛一样生活是清净的，那不是颠倒了？“解脱”，“即以此解脱烦恼”，所谓解脱，就是你修这样的戒禁能够解脱烦恼的，这就是搞错了，烦恼不是这样子解脱的，他这样子做越做越烦恼。“出离者，谓即以此出离生死”，他们认为照这个戒禁去做能够出三界、出生死、得涅盘，这都是非道计道。不是那个解脱道，不是出离道；他认为这样子做，能出离、能解脱，这是《俱舍》说的“非因计因，非道计道”，这都是戒禁取。

“是如此义，能与无果唐劳疲苦所依为业”，它产生的效果、它什么业用：“无果”，产生不到果，就是说你照了这个做，并不清净，照这么做并不能解脱烦恼，照这么做并不能出离三界；“唐劳”，反而产生很多“疲苦”，修这些苦行确实很苦，产生很多的疲苦，这个它的业用。“无果唐劳者，谓此不能获出苦义”，你这样做并不能出苦，这是无果，没有果的，而它还说得比较客气的。另外一部经上就是说，将来你照了这么做，感的果：牛戒、狗戒守全的，做牛、做狗；不全的还下地狱，那这里也包括不能出苦。反正你这样子做从苦入苦，不断地增长苦，却不能出苦，这是戒禁取。

这里我们就总结一个，就是说，单是拼命地盲修瞎炼，并不能出离的，修行一定要有智慧的。没有智慧地、辛苦地修，你再
辛苦，不但得不到果，可能还得到坏果。这个精进是善的精进，你说你是很勤苦，很努力，但是你不行，你方向不对，方向不对，你不但得不到好的果，更苦的果还等到你那里。所以佛教徒如果不想学教的话你真是自找苦吃了！你智慧不要，你凭自己的这个烦恼心硬干，那你怎能得到好的果？

我们这里有一个居士，他不是我们的居士，他是其他地方的居士，他也很相信这里，经常来问道。他开始，他一来的时候，
穿的是海青，还披了个衣，那时候，我在妙果寺，很奇怪，这个是个出家人吗？结果他说他是居士。后来我们也给他婉转地说了一下，他还没有懂。后来温州佛教协会一个副会长，他就不客气了，他就说：你一个居士，你怎么能够这样子穿起来？黄的衣服，全部出家人的打扮，头还是长长的头发，你是不行的，这样子是不行”，好，他后来还是很好，听话了，穿西装了，头也不是留长发了，这很对，他总是还能改。

后来他有一次来，他说：我闭一次关。把砖头砌起一个小的墙，把自己围起来，坐了里坐了七天，我说：“七天你坐了怎么样？修什么？“他说：“我七天里边境界很多，定中境界很多”，但是出来什么都没有，既不开智慧，又不得神通，那是徒劳。总算还好，没有狂，没有着魔。那么后来有段时间，他又来了，他说：“我现在明确地感到我的记忆力不断地衰退”，我说：“你在修什么法？”他说：“我在修不思善、不思恶，什么都不想”，我说：“你这样子做当然智慧衰退，你个智慧是要用，越用越厉害，你这个智慧，你把它放下来，把刀不用，摆在那里，放在那里，它不锈了？不是钝掉了吗？你这个记忆不衰退，哪个衰退？就是你这些人，记忆在衰退”。

这个就是外道的无想定，无想定修了之后，如果你修得好，无想定修成功，那生无想天，五百大劫下来，下恶道，因为你没
有智慧，一般是畜牲道多，为什么原因？愚痴。畜牲道是愚痴。那你智慧都没有，你最起码是畜牲道，如果干了恶行的话，还得下地狱。所以这些，都是我们修行的人要避免的，你单修止，不修观的话，时间久了就会思想衰退、迟钝。有的人他说修止、这个修定，他认为是修定，很舒服，定在那个舒服，舒服、舒服——舒服倒是舒服，脑筋不行了，动不来了，什么事情来了就木然，手足无措，就是不晓得怎么应付，他的脑筋就呆了，就是这样子。

我们要出离三界要般若的、文殊菩萨的宝剑，你没有宝剑，你怎么出三界、怎么断烦恼？！所以说，我们佛教里边，这个剑，
经常拿剑，这什么意思？智慧。

我们到五台山，开始去的时候，那些小孩子：“要个针线，要个针线”，这个要针线，针线什么？很厉害的——智慧。文殊菩萨道场就是要智慧的。他小孩子，他们有个传统性的，哪个来朝山的都跟你要针线，针线什么？很厉害的——智慧。文殊菩萨道场就是要智慧的。他小孩子，他们有个传统性的，哪个来朝山的都跟你要针线，就是说你要布施一点智慧。那么，没有这个利的针、剑的话，你如何断烦恼？要智慧——就是这个东西，文殊菩萨的剑就是智慧、断德。那么，这里我们说，戒禁取是学过了。

千万我们不要去无义苦行，再也不要去做。那么一共这个是五个不正见，我们是都讲完了。萨迦耶见，边执见，邪见，见取，戒禁取，这五个，都是要不得的东西，危害性都很大。

疑心所

云何为疑？谓于谛等犹豫为性。

诸烦恼中后三见及疑，唯分别起。余通俱生及分别起。

“云何为疑”，贪瞋痴慢疑见，或者这里，贪瞋痴慢见疑，这个次第稍微颠倒一些没啥关系，各个论都有不同，根据它自己的体系有所不同。那么，这里是“疑”。最后一个——疑，这是根本烦恼，“云何为疑？谓于谛等犹豫为性”，对于四谛、三宝等等，犹豫、决定不下来。到底皈依三宝有没有好处？到底这个四谛——苦集灭道，是不是真理？不能确定。“疑”，这个疑，也是一个烦恼。我们看《广五蕴论》：
【广】 云何疑？谓于谛宝等为有为无，犹预为性。不生善法所依为业。 “云何疑？谓于谛宝等为有为无”。这个三宝、四谛到底有没有的？很多人问我，他说：“西方极乐世界到底有没有？”他也不是说无知，他说：“《六祖坛经》里厢说好像说没有的。东方人有苦，求生西方，那么西方人有苦求生哪里呢？这么说好像西方极乐没有的”。

这个禅宗的话你不能作字面讲的，西方极乐世界就是有的。没有的——《阿弥陀经》是哪个说的？佛还打妄语？佛不会打妄语的。“从是西方，过十万亿佛土，有世界名曰极乐。其土有佛，号阿弥陀，今现在说法”，这个佛是亲口说的，哪会骗你们？应当相信，是有的。但是，总是不放心。

有一个居士，他是菲律宾的，那时我在厦门，他经常到厦门做生意，他也福建人。有一次他回去了，写信给我，他说：我每
天早上念啥个经啥个经，念佛念多少，晚上又是念什么经，念多少佛，我这样做，到底将来临终的时候，阿弥陀佛会不会来接我？（笑）不放心。那就是说自己对佛的说的话不放心，这个就是疑心。

那么《菩提道次第》更一针见血地说：佛跟你说的话，都怀疑，到底这个是不是？——不敢肯定，所以说犹犹惑惑的；假
使说医生说你害了这个病，你赶快什么东西不要吃，赶快要吃什么药，那是非常听话，这个药要吃，拼命地买来吃，这个东西不能吃，再喜欢吃的，马上就停下来，这个医生比佛还要相信。这个我们凡夫的这个知见就是这样子的。那么这个话，说得我们是一针见血。我们要把佛相信得一句话也不错地听；那医生的呢？参考参考，这样子才对头。很多人就听了医生的话，就送了命的也有的。还有听了相命先生的话，送命的。

我是在四川上课的时候，那个时候闲，像福建、四川，假使讲课，闲得很，我还看报。现在不要说看报，什么都不看，连参
考书，教本都懒得看一下，临时要讲课了，稍微翻一翻，这样搞，时间太紧。那时候，报纸也看看。就看到有一个人，他认识一个算命的先生，给他去算命，他说：“你一个孩子跟你冲的，这个孩子，你养出来，你将来是麻烦了，发财也发不了，什么东西都不行了，你没有希望的”。这么，他就对这个孩子生一个不好的心，总虐待他，百般地虐待，希望他没有了。但是这个孩子，身体的抵抗力好一些，这么虐待、虐待，还活在那里，最后，他把他吊起来，打打打，弄得最后，打死了。打死了，出了人命案。大概这个算命先生说他孩子是克的，把孩子除掉，他的命要好了。结果孩子除掉了，他关到监狱里去了，命并没有好。所以说，相信这些算命、看相、打卦这些东西，那我们中国的那些东西，跟历来的那些迷信东西是要不得的。

那么佛教里边有没有？佛教里边有的事情——我们海公上师就说的，他打卦也打，实际他有神通，他并不是打卦，因为他神通不能跟你说“我有神通”，他就借了打卦，你将来有什么什么，跟你说了，实际上是神通观出来的，不是打卦出来的。他要跟你说我有神通的话，那就是不允许的，他借个打卦，就这么跟你说。那么，这是疑。这个疑，就是不好的东西。

那么看《广五蕴论》。“云何疑？谓于谛宝等为有为无”，这个三宝、四谛到底是有的呢，还是没有的？“犹豫为性”，决不定。那么，它有什么坏处？“不生善法所依为业”，因为对三宝、对四谛的这个法产生怀疑，那善法就生不起来。所以说，我们相信三宝、皈依三宝之后，要一信到底，那精进、勇猛修行就来了，一产生怀疑，那就懈怠下去了，这个是肯定的。讲完了，总结。

【广】 诸烦恼中，后三见及疑，唯分别起。余通俱生及分别起。

“诸烦恼中”，我们看这个《五蕴论》。“诸烦恼中，后三见及疑，唯分别起。余通俱生及分别起”，那就是说，“分别俱生”，还是回到这个问题来了。“俱生”就是生下来就有的，不管你是人、是畜牲，只要是有生命的，他都有这些烦恼。“分别”，有起了分别心，去思考问题，或者学一种学说才能够生起来的，分别起。

这个诸烦恼中，“后三见及疑”，三个见——就后头三个，跟疑心，分别起的。前面两个见，跟其他烦恼通俱生分别。前面就是萨迦耶见，萨迦耶见俱生有的。我昨天讲过，哪一个有情，不管你是人、是臭虫，都是“我”总知道的，你要打它，它来不及逃了，这个就是萨迦耶见，是有的。那么，分别萨迦耶见：你学过外道的，你这个我是什么——是灵魂、是常、是永生的、是一个什么东西，神我等等的，这是从分别起的，没有学过外道就没有。

“后三见”，就是戒禁取、见取跟邪见，跟疑，一定是分别起，从一生下来不会有这些东西的，就是经过一些人家的讲的话，或者是看了什么书，才分别起这个心的。那么其余的烦恼——贪瞋痴慢、还有其他两个见，它通俱生——生下来就有、也有分别起。贪心，小孩子你给他吃糖，他都要吃。不会说“他不懂这个，没有贪心”——不会的。小孩子也有贪心的，但是这个俱生的。但是，他长大之后，他欢喜穿好衣服，头发要梳得光光的，等等，这个是分别起的，因为看到世间上大家都是这么打扮，他也学这么打扮，这是生下来是没有的。那么，分别起的跟这个俱生起的都有。这是把它分别、俱生的分分类。

根本烦恼六个、或者十个讲完了，下边是小烦恼。

丙五 随烦恼心所

忿心所

云何为忿？谓遇现前不饶益事，心损恼为性。

这就完了，《五蕴论》很简单，什么业，就不说了。有性必有业，有体必有用，这个我们如果聪明的人，都会说出来，所以
它就不讲了。那么，《广五蕴论》因为针对那些根器不太利的，要跟你仔细讲，所以把业用都讲了。

【广】 云何忿？谓依现前不饶益事，心愤为性。能与暴恶、执持鞭杖所依为业。

它说“云何忿？谓依现前不饶益事”，就是当下，依现前不饶益事——就是说对你不利的事情。“心愤为性”，心里，愤，
就是说，一下子发火。

“能与暴恶、执持鞭杖所依为业”，（8B）一下子发火起来，他就很麤暴，暴恶的心就生起来之后，拿起鞭子、杖子，拿起刀，要打了。这个忿，就是一下子爆发起来，不可收拾的东西，但是时间不长。它在这个经文里边，比喻是个桦火——桦皮的火，桦皮大概这个树皮油质很多，你把它一点燃，一下子火就来了，但是一烧，烧完了，没有了，这阵脾气发过了之后就算了，没有事了。“忿”是以这个来比喻。那么下边一个“恨”，这两个一对。

恨心所

云何为恨？谓结怨不舍为性。

【广】 云何恨？谓忿为先，结怨不舍为性。能与不忍所依为业。

“云何恨？谓忿为先”，先是忿过的，后来忘掉了，这个忿有的时候就忘掉了，算了。有的人脾气就这样子的，发起来很厉害，发过了算数。今天把你大骂一顿，明天看到你，又笑起来了，没事了。这样的人，好搞的。就怕这个恨，“结怨不舍”，恨了之后，他就是说，以前对你有不舒服的事情了，永远记仇，总是不忘记的，“结怨不舍为性”，舍不了。

“能与不忍所依为业”，那么，这个心对你就产生不可忍耐的事情，对你总是有看法，不能容忍你的。这个恨的比喻，在经论里边，就是一个炭火。炭火，它虽然不厉害，火是很小，但是时间很长、永远熄不掉。那就是说：“忿”是一下子地爆发；“恨” 是表面上不厉害，但是，时间永远积在那里，忘不掉的。这样子的人，难弄。我们跟人打交道，“忿”的人脾气虽然大，但是过了就忘掉了，这些人好打交道；“恨”的人，他就是说表面上给你还看不出什么，但是心里总是有一坨，以后做什么事情都对你不利，总要找岔子，找你的麻烦，这样子的人不好搞。那么，这两个都是烦恼。“能与不忍所依为业”，那么，对你既然深怨不舍，不能认可你的事情，你什么事情——都跟你要作对的，不会容纳你的。

覆心所

云何为覆？谓于自罪覆藏为性。

自己犯了罪，“覆藏”——盖起来，“为性”，它的体性就这样子。
【广】 云何覆？谓于过失隐藏为性。谓藏隐罪故，他正教诲时，不能发露，是痴之分，能与追悔不安隐住所依
为业。

“云何覆？谓于过失”，过失、自罪，这是两个互相地可以发明。所谓自己的罪，就是自己造的过失，“隐藏为性”，藏起来，舍不得给人家看。“谓藏隐罪故，他正教诲时，不能发露，是痴之分，能与追悔不安稳住所依为业”，因为是他把自己罪盖起来了，那么，人家好好地跟他讲的时候、好好教诲教育他的时候，他不发露，他说：我没有犯，怎么怎么。人家说，人家好心救他，你犯了罪以后要堕恶道的，这辈子不会成就的。而且假使你犯了根本罪，混在僧团里边还有贼住的罪，那罪很多了，各式各样的罪都来了。人家好心叫你赶快忏悔，“我没有犯”，不肯承认。那么，这是愚痴，不知道罪的过患。

所以我们在忏悔的时候要见罪见堕，你犯什么罪自己要明确知道，还是犯的根本的，支分的，还是麤罪，还是小罪。那么，
你见堕，你犯了个罪，将来要堕什么地狱，要受多少时间的苦，这都要看到，你才生恐怖心，你不见的话，自己犯了罪，也不知道犯了罪，犯了罪之后，即使知道了也不怕，将来无所谓，将来受苦也不知道。那么，这样子不会忏悔。这是痴之分。

四川人有这个习惯，他就是说：一个猫，它屙的屎，都是用灰盖起来的，你如果暴露在光天化日之下，几天就不臭了，你盖
在里边，这个越陈越臭；酒一样的，你缸里边，封在里边，越陈越香，他们说酒的味道越来越浓。

那盖在里边，罪盖里边，这个罪越盖越厉害。所以，这个忏悔罪业，第一个关就是发露，发露，就把你这罪个盖子打开，那
就不会永远越来越臭，越来越厉害，不会了，再如何地用什么方法把你罪，把你忏干净，这是第二步，第一步要发露，不发露的话，那不但是忏不了罪，而且更厉害，越来越厉害。

那么，这个覆藏的“覆”，是痴的一分，愚痴，不知罪、不知堕。“能与追悔不安稳住所依为业”，它的功用，功能作用—
— 追悔，你只要犯了罪，你就要懊悔了，自己有个悔在里边，不会得定，你坐在修定的时候总在心里想“不如法，这个东西不大安稳，该不要做的”，你这个心在里边，定是生不来的。追悔是一个不安稳的心，那么，心就不安稳住。你心里，犯了罪之后，你又

藏在那里，好像人家不知道，但是自己心里知道，总是心里感到是不踏实、不安稳，实际上怎么会不知道？我们说天知道、地知道，护法菩萨知道，知道的人很多，人家不跟你说就是给你个面子，可能人家很多人就知道了，你还覆藏什么呢？不要覆藏，直接了当地发露最好，发露之后才能救。这个是覆，痴烦恼，这是烦恼之一。

这里，我们还补充一个，其他的论里边。这是痴的一分，它就是不知罪、不知堕。那么，其他论里边，还有属于贪的一分 20。它是怎么说？它说这个“覆”的这个定义是：“于自作罪，恐失利誉”，自己犯了罪之后，恐怕说出来之后，人家对你不恭敬，那么，不恭敬之后，那就是红包没有了，那这个损失他也舍不得，他就是要盖起来，不说。“恐失利誉”，就是作了罪之后，恐怕人家知道之后，利养就没有了，那么就覆，“隐藏为性”，他就盖起来，那么“能障不覆，悔恼为业”，障碍不覆，就是障碍发露，结果自己心里不安稳、懊恼、悔恼，就是追悔。不知道这个将来要受苦的，是痴。那么你恐失利养这个心，如果你这个覆藏在罪里边，怕人家知道，我不体面，“我”这个名誉地位就没有了，这个心在里边有贪，就有贪了，也是贪的一分。所以说，这个覆藏里边，痴的一分是肯定有了，但是有的时候你怕人家知道对自己不利的话，就有贪在里头。一般说都会有一点，总是贪痴都有一点，沾边的。

恼心所

云何为恼？谓发暴恶言，尤蛆为性。

这个“发暴恶言”，它这个恼就是心里烦恼，懊恼。
【广】 云何恼？谓发暴恶言，陵犯为性。忿恨为先，心起损害。暴恶言者，谓切害麤犷。能与忧苦不安隐住所
依为业，又能发生非福为业，起恶名称为业。

“云何恼？谓发暴恶言，陵犯为性”，这是《广五蕴论》。它下边批注。

“忿恨为先”，先是有忿恨心已经起过了。“心起损害”。“暴恶言者，谓切害麤犷。能与忧苦不安稳住所依为业，又能发生非福为业，起恶名称为业”，就是心里起了热恼之后，他就是说话就不行了，麤恶的言乱说了，骂人的话都来了。“陵犯为性”，要侵犯人家了。那么，为什么产生？就是忿恨为先。因为过去有忿恨的心在里边，那么现在，碰到一些因缘，要损害了，去损害人家的心。

什么“暴恶言”？就是“切害麤犷”，这个话说出来，把人家说得心里很痛，切心地痛，麤犷——又是很麤的话，那就是
骂人骂得很凶的话。

它的业用——“能与忧苦不安稳住”，你骂了人家之后，你是不是就舒服了？人家有的人说，“我骂够了，我心里舒畅
了”，舒畅不了的，反过来的反应自己忧苦、不安稳住。肯定的，你心里有恼的话，心理烦恼得很，热恼得很，你怎么能舒服？！你就是骂了人家，人家心里不舒服，你还是更不舒服。“能与忧苦不安隐住”——这是产生它的后果，这是它的业用。这是对自己，产生“非福为业”。你既然生了恼之后，做坏事了，骂人也好，怎么也好，造罪了，“非福为业”——造不好的业、非福的业、就是那个恶业。“起恶名称为业”，那么，当下人家就对你有不好的名称了，对你这个人就是大家都看不起，名气也不好了，那么现下，名气不好；将来，受苦；心里又热恼，不舒服：这个，自讨苦吃了。你想害人，结果害自己。我们经常说《四十二章经》，有这个话：你对天，仰天吐口痰，你这个口痰又飞不到天上去的，结果掉下来，还掉你自己身上，害人害不到人家，你害了你自己，这是恼。

嫉心所

云何为嫉？谓于他盛事心妒为性。

人家“盛”，就是兴盛的事。人家有什么好事情，该随喜——妒嫉。人家好，“我”就不高兴，最好他倒霉，最好“我”
来好。这个心就是坏心。那么，这个心，我们有没有？大家摸摸心看，都会有。假使学生里边，人家考第一，得了奖品，心里妒嫉， “他什么了不得考第一，我要用功的话，我比他好得多，我就是没有用功”，那你为啥不用功呢？“他什么了不得了，他这个人并不出色”，总是看他不起，“我”好，他不好，就那么一句话。人家发了财，就心里也不高兴，“他这个人，整天这么坏，还发财，你看我怎么怎么供养三宝，我怎么倒没有发财呢，这个岂有此理！”（笑）这个，自己想不过去了。这个都是妒嫉心在作怪。一个人的业报、果报都从业来的，他现在有这个大富的福报，决定过去有大富的业，你又看不到，怎么乱去发言论呢？那么这就是妒嫉在作怪。
【广】 云何嫉？谓于他盛事，心妬为性。为名利故，于他盛事不堪忍耐，妬忌心生。自住忧苦所依为业。

“云何嫉？谓于他盛事，心妒为性”。“为名利故”，这个妒嫉，什么东西？不是为名就是为利，这个也很简单，如果名利的心没有，那你妒什么嫉？他好，好他的。“我”，又不关“我”事，他坏坏他的，也不关“我”的事。他好了。我们就看人就这样子。我们说上师在上海，过去讲经很出名，很多的居士都跑到金刚道场去了，其他的人就不高兴了。现在也有，你这个居士如果跑到你庙里来了，其他的庙本来他是护法居士，“怎么他到那边去了？”心里不高兴了妒嫉心就来了。所以这些人，我们是凡夫，都会多多少少会有一点。那么这个有了之后，该怎么呢？对治。你知道这个是妒嫉心，你马上把它停下来就对了。你如果跟了它去发展，那就错了，就麻烦了。

为了名利，总的一句话——为名为利。名的后头就是利，名气大了，利也跟来了，名气不大，利也就没有了。有的人争名，目的还是一个利。那么，在家人争名的后头，争地位，争权力，他后头什么？财色——要财，要色，要追求这些东西。那出家人，就是利。

“于他盛事不堪忍耐，妬忌心生”，那么产生的后果、业用：“自住忧苦所依为业”。结果自己忧苦，你对人家，你妒嫉他，
他也并不受你损失，他发了财，你再怎么妒嫉，他还是发财，你反而自己弄得心里很愁苦，这个划不来，还是害自己，将来感的果报更不好。

另外一个其他论里边有一句话21，我经常引用的。“不耐他荣”，人家有这个光荣的、盛的事情，心里忍不下去。“不耐他荣，妒忌为性”，人家好了之后，他总是心里不舒服，最好“我”好，“你”不好。（笑）都是我执的用事。

所以说我执是个人、每个人都有的。他碰到一个人，我们说过去一本古文，古文里有篇邹忌，他是长得好、很好，但是一个城北徐公比他长得更好，他一比——他自以为是长得最漂亮的，结果那个人来了，他说他最漂亮，他不相信，一比、一看，就不对，确实自己不如他。他倒好，他不妒忌，并没有把城北徐公杀掉。他倒是后来自己从这一点就明白了一个很好的道理，就是说：你的好看，都是你旁边人凑合你人说你好看的，实际上这些人都有求于你的，所以说，这个话不能听。这个他倒是懂，是一个通达的人，不通达的人，就妒忌心来了，就要损害对方去了。所以说这个比较心，产生憍慢，或者产生妒忌，人天生都会有这个心，那就是说，我们如何对待这些心？我们要学这个《五蕴论》，也就是说，这个心指出来是烦恼，你到底要烦恼？你还是要菩提？你如果要烦恼的话，你将来造了业，受苦，三恶道；你如果不要受苦的话，烦恼要除掉。

那么，这个东西跟你说了，这就是烦恼，你将来如果它出现了，一定要把它压下去。这个样子你就是知道对治了。否则的话，
这个心来了你也不知它是烦恼，自然而然地妒忌来了，妒忌来了就跟人家争起来，或者想一些各式各样的计策，这种害人的计策都来了，不好。烦恼，就是说，我们要学才知道烦恼，不知道学，你怎么知道烦恼？

在上海有个居士，那个时候还很早，她说：法师，佛教我想请你开示开示。我说：佛教，最根本的是断烦恼。怎么怎么的。
她说：我没有烦恼，我已经退休了，家里儿子很孝顺，媳妇也娶了，钱也多，我没有烦恼。那么，你不要修行了。（笑），她就是说，“我没有烦恼”，觉得不必修了。她就是认不到什么叫烦恼。但是不久，她后来跑得来给我告状：儿子，媳妇讨了之后，对母亲不孝顺了，媳妇对她更是个对头，钱也不给她用，气得不得了。我说：你这个就是烦恼。（笑）你那个烦恼是高兴的、贪的烦恼，以为儿子、媳妇孝顺，什么；现在是瞋的烦恼，他们对你不好了，你生气了，那个样子，最后，她出家了。（笑）这个就是烦恼要

认得到，认不到烦恼，说“我没有烦恼的”。阿罗汉才没有烦恼，佛才没有习气，阿罗汉还有习气。所以说，你认不到烦恼，说你没有烦恼，你是一个十足的大痴、痴人，烦恼都认不到，你还算断什么烦恼？

我们要断烦恼，先要认识烦恼。我经常说的，你要消灭敌人，要把敌人认到，你说敌人都认不到，都是朋友，没有敌人。好，
你给人家害死了，你说到底是你的敌人、还是亲友？这个，胡涂了。好了，今天时间到了，我们就这样子。

第八讲

上一次我们讲到，烦恼心所的这个“忿”、“覆”讲过了，“嫉”讲了。下边，今天是“诳”。

诳心所

云何为诳？谓为诳他诈现不实事为性。

这是《五蕴论》，这个很简单，我们看广的。广的里边：
【广】 云何诳？谓矫妄于他，诈现不实功德为性。是贪之分。能与邪命所依为业。

“云何诳？谓矫妄于他，诈现不实功德为性”，这个差不多。下边，就多一个，“是贪之分”，诳这个心所，是贪的心所的
一个组成部分，是它的一部分。

“能与邪命所依为业”，有这诳的心，他就会做邪命的事情，邪命就依此来发展出来的。那么诳，就是说，现一些不实在的
样子，本来没有功德，显示他有功德，故意装模装样地做那些事情。

那么我们就是看到了，有些地方，有一次我们在开佛教会，有一个居士坐在进出口的门口，那里盘腿坐起——打坐。我们
说打坐，我们昨天教过三皈依观，要在什么地方？处所选择，要没有人往来的地方，人比较僻静的地方。他故意在人的进出口打坐，这个地方就不对头。再一个，进出口人很多，装起干啥？就是说，我是修定的，我有功夫，这个——做不实的功德，来骗人家。那么，这个就是邪命的开端，那个目的在哪里？不是名，就是利。要人家说：“这个人了不得，功德大，你看他一天到晚是入定的”。一般人，思想都是要求福，哪个有功德，去供养他，福气就大，那么供养就来了。所以，这些情况就是诈现奇特相，就跟邪的五邪命之类相近了。所以说，功德即使真的有，要有隐藏，不要现出来，何况没有？没有功德专门做那个有功德的样子，那就是心不实，那是谄诳的心。那么，这个目的在哪里？当然是为求名利，要求名利的方法，就是邪命，所以这个是一连串的因果。你从这个诳的心有了之后，决定会作邪命的事情，所以说这个心跟邪命是有直接联系的。

“邪命所依为业”。它的业用是，邪命就依它而来的，给邪命做依靠的，有了它就会产生邪命。那么，我们说功德是要，但
是不要装，有功德，它自然流露出来的。有些过去丛林禅和子，他这个行动威仪、一切，都一看就是一个有道的气味的人。那么，这个是对的，他因为习惯成自然了，一举一动都在道中，这个是很好，这不是不实的功德，是实在有那个功德，也不是装出来的，是他有那个功德，表面就流露出来，这个是自然的，这不属于诳。诳的目的，就是要骗人家——“矫妄于他”，矫就是不实在，不实在的事情要骗骗人家，

那么这样子，故意做一些功德的样子，而这个功德，他也实在没有，他平时这个威仪很随便，甚至于非常不威仪，人多的场
合，又装得眼观鼻，鼻观心，那个样子做起来，这个就是诈现不实功德，这个就是不好，这是有欺诳的心，那本身已经跟邪命挂了钩，这个心所不好。这都是烦恼，我们学烦恼心所，就是说要自己对照自己。你说人家这个不好，那么，“我”自己想想，“我”有没有？在人面前装得规规矩矩，人背后就乱说乱动，这就是诳的意思，在人面前要装得好像是“我”很规矩，这个心跟这个诳，就是一个同类的，所以不要有这些诳的心。那么，有的人说：好，不要诳，我就人面前，就乱说乱动，就不要装样了。那更不好。就是说你人面前也这样，人不在也这样，都要规规矩矩，这就对了。并不是说你人背后不规矩，人面前也做了个不规矩，这是老实，这个是对了？并不对。那么人面前做了很规矩，人背后乱说乱动，这个也不好。要心跟口一如，心、身、口要一如，这个才是如实的。

那么，这个是什么？它是贪心所的一个分，一分，就是贪心所里它分出来的一个心所。它要贪人家的恭敬利养，主要是为名
誉、恭敬这些东西，利养，这三个。名誉跟利养，是连起来的，有名誉，决定有利养。所以你要争取利，你就要有好名，到处宣传自己的名，那就是利养跟着就会来。“能与邪命所依为业”，这个是诳心所。

谄心所

云何为谄？谓覆藏自过方便所摄，心曲为性。

覆藏己过的方便所摄，这个是谄曲。谄曲就是把自己的过失盖起来，心不直，以这个方便把自己的过失盖住。那我们看广的，
比较详细一点。
【广】 云何谄？谓矫设方便，隐己过恶，心曲为性。谓于名利，有所计着，是贪痴分。障正教诲为业。复由有
罪，不自如实发露归忏，不任教授。

“云何谄？谓矫设方便，隐己过恶，心曲为性”，想一些方法，把自己的过失盖住，心曲为性。“谓于名利，有所计着”，对名利有所贪着，心里要想得到名利，那么就是故意装一个样子，把自己的过失盖掉。那么，这是“贪痴分”，为了贪名利，是贪；自己过失不知道改，要把它盖起来，是痴。

“障正教诲为业”，他有这个心，人家好的、真正的教授教诫你，你就不听了，你说“我也没有什么坏”，自己把过失盖掉
了。你有过失，自己承认过失，大家知道你过失，那你肯改了。你自己装了没有过失，人家跟你说，你就不听了。

“复由有罪，不自如实发露归忏，不任教授”，这是一种——为了名利；还有一种，有罪自己不肯如实发露，去忏悔，那
就是痴。为了名利，他自己盖自己过失，是贪；有过失不知道，自己不如法地发露，这个是痴的一分。它都是障碍正教授，人家师友的、尊长的教诲，他就听不进去了。

那么这里边我们要分别一下：这里是覆藏自己过恶、过失；那么我们前面是覆藏，覆藏的“覆”，也是藏，隐藏自己的过失。这个里边，这两个心所，有什么不同，大家思考一下看。把两个字对照一下看，都是差不多的。我们看一看这个“覆”，它也是为了这个：“云何覆？谓能于过失，隐藏为性。谓藏隐罪故，他正教诲时，不能发露，是痴之分。能与追悔不安稳住”。它的差别在哪里？好了，我不说，还是你们回去复习讨论去。

它固然有相同之处，还有不同之处，要把不同之处指出来。相同之处，大家是看得很清楚，它哪里一些地方不同？所以，要
立两个心所。否则相同的，一个就够了，不要立两个心所了。回去自己去把这两个仔细看一看，仔细看一看就看出来了。如果看不出来——《百法明门论》，可以散下来了，《百法》只差一篇，早就可以散了。我们快讲完了，再不散的话，这本书没有用了。

憍心所

云何为憍？谓于自盛事，染着倨傲心恃为性。

（9A）自己有什么好的事情，或者自己家里很富有，或者自己是学问很好，或者自己气力很大，或者自己……我们有
一个人，自己声音很大，他也是憍傲，他念起经来，一下子把人家都盖掉了，还很高兴。这个也是自己有一些特出的，就高傲。那么有的人，生长在高贵的家里，或者书香门第，或者是海外，有什么贵族的家里边，或者自己是学问特别好，或者地位很高，种种。在《阿含经》里边有三十六种东西可以自己以为了不得、自傲，这是憍。那么倨傲、染着，染着自己的好的地方、超胜的地方，那么就是憍慢了。看广的：
【广】 云何憍？谓于盛事，染着倨傲，能尽为性。盛事者，谓有漏盛事。染着倨傲者，谓于染爱，悦豫矜恃，
是贪之分。能尽者，谓此能尽诸善根故。

“云何憍？谓于盛事”，这个盛事，在《五蕴论》里边又给你加一个——“自盛事”，人家的盛事你憍不起来，可能还要
妒忌，自己的盛事，自己有什么特出的地方呢，就染着、耽着在他的这个好的地方，就自我陶醉了，自以为了不得了。我有一次举那个齐相邹忌：他自己以为长得好，自以为了不得。人家也说他好看，他自以为胜过一切了。结果，城北徐公比他还要好。他开始不服，一看，自己亲自一看，确实比自己好，他就信服了。那么就是说不顾一切，只看到、傲醉在自己的一些长处，那么这个就是憍。

它什么业用呢？“能尽为性”，什么叫盛事？“谓有漏盛事”，这个有漏法，无漏的是好的，但也不要起憍傲。那么有漏的
事情，就是家庭的富有，出身贵族，或者是他的色的好，或者身体长得高大，长得是端正，等等，人聪明之类的。这种事情，就是自己抬高自己了。“染着倨傲”，这个就是说“于染”着“爱悦豫矜持”，对自己的这个盛的事情，就是特色的事情，非常染着、非常爱护，自己爱悦，“豫矜”，就是憍傲了，自己以为矜持，以此为超过一切了，超过人家，这是贪的一分，就是贪着自己那个特出的地方。

那么能尽是什么呢？“能尽者，谓此能尽诸善根故”，这个很危险了，你憍的话，要把善根都会得丧失掉。你自以为——
我们说夜郎自大，我们以前清朝的时候，末年的时候，也是自以为天国，好像自己是很大的一个帝国，那么看不起海外的那些人，结果，人家八国联军打进来了，枪炮，我们满清的，都是拿的长矛、刀、枪的东西，这些东西，你跟他们枪炮来顶呢，当然只有是打败了。结果大败涂地，赔了很多钱，好像赔了四万万两银子。因为我们中国有四万万人口，每个人口一两银子，就赔那么多。其他还有割地、作租界等等，吃了很大的亏。善根，把自己的东西丧失了，很多善的东西。那么再下去的话，再不醒悟的话，要亡国了，一切善根都要完掉了，所以这个傲、憍傲呢，是一个危险的事情。

那么其他的一个，（今天你们搞了那个东西，我就写一点，本来搞得辛辛苦苦的，不用它不大好。本来几句话，我就说一下
就可以了。那么利用一下，就写一下。差是差不多了，我们就比较一下，弄好，不要洗掉。这个其他的书上的憍，我们是把他抄下来，给大家参考，这是一个数据。还是黑的好，黑的好。）我念一徧，大家看不清楚的22。“憍，于自盛事”，一样的，于自己的特出的地方、好的地方，“深生染着”，不但是染着，而是深深地染着。憍，“醉傲为性”，等于喝酒喝醉一样，自己是自以为好像是不得了。“能障不憍”，它的业用呢，障碍不憍，不憍是好的，把这个不憍就障住了。“染依为业”，一切染污法从此会生出来。这个是对比，我们写这个目的也是这两个对比一下。

在《广五蕴论》，它是“能尽为性”，这是“染依为性”。这是两个，是一个正面，一个反面。就是说生了憍之后，一切染污法都从它生起来。那么染污法生起来了之后，一切善法、善根也就会消尽。染的多了，善的就少了，最后“能尽”，能够尽灭善根了。所以这个憍，看着是好像没有什么危害性，但是这个作用还是很不好，要尽善根的。

那么下边《俱舍论》23里边，憍跟前面的慢，两个比较一下。我们“慢”以前学过，大家总还记得。慢有七慢——七个慢。
那么慢也是心举、憍傲、抬高自己，在我们的一般的这个世间上说话，憍跟慢，憍慢是连起来的，这个人憍慢得很，又憍又慢，那么到底憍与慢差别在哪里？这个是法相里边是严格界线。同样是心举，看不起人家，但是这个产生的心理状态是不同的，这个《俱舍》就很清楚地把他表现出来。“憍由染自法”，“憍”，是自己有什么好的地方呢染着，好像吃醉一样，自我陶醉。“慢对他心举”；“慢”，是跟他比较而来的。我和他一比——他不行，我行，这个就是前面的慢、过慢、慢过慢。即使人家好的，你还会认为你比他好。人家很多地方好处，你就一点比他好一点，你就说我比他好。或者人家好的，百分之九十九的好处，有一点差一点，你就指着他这一点，你说他不如我。这个就是比较出来的，从人家、自己对比产生的这个高傲呢，属于慢。不由比较的，自己有一点什么长处，就执着这个长处，染着，认为自己了不得，这个心是憍。这两个心所都不好，但是产生的方式不一样。憍，染自法，自己有什么好的特色，就染着、耽着。慢，是对他比较而来的，对他，决定有所比较的。这两个不同点要记住。这是贪之分，他贪着自己的长处，这是属于贪。染爱、悦豫，高兴了，染了，染了这个，耽了上边，爱悦；悦豫是高兴；矜持，自己抬高自己。这个是贪的一分，属于贪心心所的。那么它的坏的作用呢，能生起一切染污法，能断尽善根，所以也不是好事。最后一个，是小烦恼法：

害心所

云何为害？谓于诸有情损恼为性。

对有情，各式各样的有情，损害他、恼乱他，这就是它的特性。
【广】 云何害？谓于众生损恼为性，是瞋之分。损恼者，谓加鞭杖等，即此所依为业。

“云何害”，广的，“谓于众生，损恼为性”，这一样的，众生是诸有情，是一个。那么能够损恼他的，它属于哪个烦恼的？
瞋的一分，属于瞋烦恼。瞋烦恼里边有一个部分，能够损恼人家的，就另外安个名字叫害。那么为什么一个害呢？也就是因为我们在无瞋里边有一个不害。瞋为什么跟害，两个都是瞋，为什么分两个呢？一个是慈，一个是悲，所以要分两个。那么这个烦恼心所，对善心所的无瞋，跟不害的对立面，要立两个：一个是瞋，一个是害。

“损恼者，谓加鞭杖等，即此所依为业”，什么叫损恼？他要迫害他，心里要损害他，就拿起鞭子、杖，要使他恼害了，去
恼害人家。那么所依的业，就是拿鞭杖。那么这个害呢，我们说不害的对立面，不害是悲，无瞋是慈，那么悲的反面，就是恼害他 — — 悲是拔苦，你就是给他苦。那么无瞋呢，是与乐。那么这个瞋心所，就是很厉害了，不但不与乐，还要甚至于杀害。

那么小烦恼地法，一共那么多，讲完了。总的来说，就是哪些呢？忿，恨，覆，嫉，恼，害，恨，谄，诳，憍，这些。下边
是在《俱舍》里叫大不善地法，一切的不善心，都由这两个来的。有惭愧心，坏事不会做，好事会做。无惭无愧的人，一切坏事都会做，好事也就不做了。所以这两个心，是一切不善的心里都有它。一切不善，也是从此开始的。（“悭”，我们再补一下。）

悭心所

云何为悭？谓施相违，心悋为性。

“云何为悭”，这是《五蕴论》。“云何为悭？谓施相违”，悭就是小气，对布施，两个是针锋相对的。“心悋为性”，悋就
是悋啬，舍不得。
【广】 云何悭？谓施相违，心悋为性。谓于财等生悋惜故，不能惠施，如是为悭，心徧执着利养众具，是贪之
分。与无厌足所依为业。无厌足者，由悭悋故，非所用物犹恒积聚。

“云何悭？谓施相违”，一样。“心吝为性”，这个没有改。下面解释，“谓于财等，生悋惜故，不能惠施，如是为悭”， “对财等”，“等”就是法，财、法都舍不得，不肯布施，这个就是悭。财，包括什么？资具，包括我们的名誉地位，这都属于财的，不一定是物质的财，名誉地位也是财。

那么这个法呢？一切佛的教法，教理行果了，这都属于法。那么对于这两个东西都不肯布施人家。教就是说有些道理很深，
我不教你，为什么？教了你之后，你懂了之后我就不突出了。这个法只有我懂，人家要求这个法呢，只此一家，别无分处，非求我不可。那么红包、地位都是我的。告诉你之后，那人家就不求我了，名誉地位就送给你去了，就舍不得，这都是我执里产生的东西。那么修行一样的。这个法，修法非常好，修了之后能够得什么好、怎么的。这个好处我来得，你们跟在我后头，我最高的不告诉你的，告诉你的也都是一般性的。这就是你超不过我了。

以前我们中国的一些名医也好，武术家也好，都要留一手，都不肯把你教完。教完之后，一个是怕你超过他，一个是怕你害
他。练武的，他绝对不能把全部的都教给人家，要教给他的孩子。这个家传的，你外边的徒弟给你少一招。因为这个人不可靠，万一他学了之后，他要害你，他的什么武艺都会了，你就胜不过了。你留一手的话，他要害你，你还有一手，可以顶过去，他胜不了。那么这都是私心杂念在作怪。

那我们对于法，对于财，佛教里边，你不能有这些心，这个心一产生就不好了。所以说我们对法，这个法是大家该知道的，需要尽量流通。我说台湾的有些人他们送经书，这个很好。《大藏经》，不过送得太多了，滥送也不好，不需要的地方送他两套，把它塞在……这个在堆灰；真的需要的，确实好。我们这里大陆上，财力不够，要印那么多大藏经，确实困难。那么最近那么多来了，大家都能看到。这个是大财施、法施都有。假使反过来，有些舍不得给人家，保密，这个就不对了。

小路尊者大家都知道，他们两兄弟，大路是阿罗汉了，小路还是一个笨蛋。他什么都教不会。教他四句偈，一共四句话，他念了前头忘了后头，记了后头忘了前头，四句话都背不下来。那么他的哥哥很生气，这个弟弟那么笨，就把他赶出去了，驱摈，就是说不要他了——你出家人学也学不会还是回去算了。那么，他的弟弟哭哭啼啼的，结果碰到佛了，佛说他什么事情，他说他哥哥不要他了。佛说：可以啊，你不要回去了，我来教你。佛叫他扫地，只要扫地好了。你就扫地，扫地，天天扫地，扫、扫、扫，扫到后来他开悟了，把烦恼扫干净了，就开悟了。有一天，他们大概是那个时候说法，轮到说法。这一次轮到小路尊者。轮到他说法的时候，大家知道他是个笨蛋，他什么都说不出来的，四句话都背不下来的，那么今天可以看热闹了。轮到他说法的那一天，大家把座位起得高高的，让他高高在上坐上去，那个小路尊者呢，他也不慌不忙，高高坐起。坐上去之后，人家看笑话了，你看结结巴巴的，什么都说不出来了。哪晓得口若悬河，哗哗哗说了一大套，非常好。大家佩服得不得了，怎么小路尊者变了个人了。后来去问佛，佛说过去他本来是个大法师，就是法舍不得告诉人家，所以，后来很多世都是笨，现在，因为佛叫了他扫地，把过去的悭吝的心扫掉了，那些烦恼扫掉了，他的智慧又显出来了。所以说现在又能够大大地说法。那就是说过去的贪心、悭吝心——舍不得，它的心感的果，自己要笨的。

如果你想聪明的话，赶快要流通经典。所以说我们赠送处，有的人，“啊，辛苦得很，不想干了”，你不想干？你将来大智慧都会来了！你要送什么，你要送、流通经书哎！经书流通出去，大家看了开智慧，你将来自己智慧就大大地要开发。所以这个是因果，不要看得麻烦。事情是麻烦的，但是我们真正为众生，麻烦一点也无所谓。那么实际上，为众生就是为自己，你要度众生，自己会成佛。成佛是最高的一个圆满的一个觉位，但是你要就在利众生当中自己就成佛了。你如果不利众生的话，阿罗汉，成不了佛。

所以说利他就是自利，这里大乘的教义，就在利他中自利。这个道理，很多人想不通，就会拿本书——看，这是对我有好处，什么干，干什么活？！不干不干。什么出坡也不想去，什么、什么、什么事情最好不要做，一天到晚关在房间里看书。还要跟我提出，最好我们这个庙把这些事情都叫居士去做。饭叫居士烧，会计叫居士当，什么东西是居士搞，我就是看书。看书，是个书呆子，什么都不会干的，只会拿了本书，有什么好处呢？！学了之后么要用嘛，佛教里，儒家也说这个话，学以致用！学的目的是要用出来的，你学了半天不用的，度众生不度的，要人家来供养我的，你这个反起来了，你怎么会开智慧呢？所以说这样子的学法呢，我感到方向是错掉了。

所以说悭对自己有害，你越是布施，对自己有好处。我们在佛教里很多，你要福气大，那就是布施。布施、供养，感到大财富；那么你要开智慧，要修行能够成就，你就赶快想办法，法布施，使人家修行上路，又把一切修行好的办法都供养人家。这样你自己的报，回过来，就是自己能很快地成就。所以这个是因果，是一致的，要利他就是利自己。如果你想利自己，不想利他的话，那就是自利也利不成。

“持爱自己灾害百损门，持爱有情一切功德基”，这个《上师供》天天念的，但是，就想不到这个事情，只要是自利，最好我事情我不要做，我自己一天到晚这个研究、修行，等到我成就了，我来度你。这个东西，我先要成就，你们么——慢慢的，反正我成就，我会来度你的。这个心，发心就不好了。要利他中才能得自利。这个，你要想到这一点，那就可以把这个事情就打开了。《上师供》就是，“持爱自己”，你爱自己，一切为自己着想，“灾害百损门”，一切灾害、一切损害都在这里产生！你倒霉的事情就是爱自己，为自己打算，一切倒霉都会来。那你爱人家呢，一切功德从此生的。我们成佛，就要功德，那么成佛的功德都在利他中来的，所以说真正的利他就是自利。大乘佛教就在利他中自己成就。那么二乘就是以自利为先了。所以差别在这里。最后，大乘的果是佛果，二乘的最多阿罗汉果，这个就有差别了。再说阿罗汉也不是专门是自利的，还是要利他的。

我们把悭那一条讲了。“如是为悭，心偏执着利养众具，是贪之分”，这个“悭”，就是执着那些利养。“众具”，那些资
具。那么法的悭呢？就是执着那些殊胜的法，不肯拿给人家，这些都是悭。

我们说财悭、法悭这两种，对财物，不肯舍给人家，是财的方面；对佛法，那个殊胜的法，不愿意给人家，是法的悭吝。这
个都是不好的，感的果都是自己吃亏的。财的悭感贫穷，法的悭感愚痴。这个现实就摆在那里，小路尊者就是这个例子。它是贪的一分，因为它是悭吝，属于贪心。

“与无厌足所依为业。无厌足者，由悭悋故，非所用物，犹恒积聚”，那么这个悭吝的心，它能够产生什么业用呢？无厌足，贪得无厌，什么舍不得，什么都要，那么这样子呢——就是很不好的事情了。什么叫无厌足呢？因为悭吝的缘故，用不到的东西还要拼命地收，收了，收藏起来。那么你说你用得到的，藏一点，你还有用；根本你用不到的，你藏他干啥？这个就是毫无意思，结果，害还是害了自己，并不是对人家有损害。表面上是损害人家，实际上是损害自己。所以说，我们对这个法，对这个财，一定不要好像是做生意一样，把它囤积起来、聚集起来。这个凡夫的心，都是这样子，这个东西只要我有，那你，要你非求我不可，那就是自己认为自己有主宰权。实际上，你要使自己有呢，结果反而自己还没有。这个因果往往是给我们的凡夫开玩笑的——你拼命要收财的话，拼命小气的话，结果你会感极大的贫穷，不但是下辈子，可能你现辈子就会穷。那么你现在要是这一辈子对法悭吝的话，不但是下辈子是笨蛋，可能这辈子就会产生这个效果，所以说不好。千万不要做这个愚蠢的事情！“非所用物，犹恒积聚”，自己用不到的，还要把它积起来，那就是做生意了，那毫无意思。

无惭

云何无惭？谓于所作罪不自羞耻为性。
【广】云何无惭？谓所作罪不自羞耻为性。一切烦恼及随烦恼助伴为业。

无惭就对惭的，惭是自增上、法增上，才能羞耻。那么它这里，对自己来说，不自羞耻。有了无惭的心，“一切烦恼”，大的、根本的，跟“随烦恼”，那些小烦恼，“助伴为业”，都是它的帮手。只要有无惭，一切烦恼、小烦恼都会产生，来帮助他，跟它一起打堆。无惭就是对自己不知羞耻，无愧那就反过来，对他。

无愧

云何无愧？谓于所作罪不羞耻他为性。

【广】 云何无愧？谓所作罪不羞他为性。业如无惭说。

对人家说，他不感到难为情，那么多人知道了，他无所谓，这是无愧。对自己说，自己看看这个，自己没有不好意思，那是
无惭。

它的业用呢？同样。无惭无愧两个东西，有此两个心所的话，一切烦恼、随烦恼都会滋长，因为它没有关隘了。有惭愧心，
可以制止烦恼，不给起来。无惭无愧的话，那就一切烦恼大开绿灯，随便你走，都可以开放。那就是烦恼最根本的就是从无惭无愧来的。无惭无愧是大不善地法，这在《俱舍》里是最大的不善。

惛沉

云何惛沉？谓心不调畅，无所堪能，蒙昧为性。

“云何惛沉”，这个是细的。惛沉掉举，在平时来说，过失不大，而对修定来说，过失极大，障奢摩他，障毗钵舍那。“云何惛沉，谓心不调畅，无所堪任，蒙昧为性”，这一看就看出来，跟清凉是相对的。清凉是心调畅，有所堪能。这个是反过来，惛

沉，就是没有调畅，不堪能。蒙昧，糊里胡涂，一个人心惛沉之后，思想就不明利了，马马虎虎的了。昨天我们会供，有个人，我叫他喊一个人，喊了半天，也没有睡，也没有醒，我在谈什么，他不知道。这个东西就是说惛沉来了。你说他睡吧，打呼鼾倒没有，还坐在那里。你说他清醒的吧，我怎么喊了半天，他没有反应，耳朵里没有进去，那就是惛沉来了。

“云何惛沉，谓心不调畅”，心不调柔了。心不调柔，强的；强的，无堪能；没有堪能性，没有力量，承不住——这个声
音都承不住，没有听到。

那么你假使修观更没有办法了。“三皈依观”，昨天我们传了一下子，要观的很多，你说惛沉来了，那就拿不起来了，无堪能性。就像那个老居士一样的，“哎呀，那么多观，我一想，头昏了，倒下去了”，（笑）都没有办法了。昨天，你们传过的人，就知道了，那么多东西，不是观一个阿弥陀佛、一句话，还比较容易的，从到头尾颠来倒去，一张纸，里边发挥出来很多东西。那么不堪能性，就是心里没有力量，承不住，拿不住了。“蒙昧为性”，他不能够明细地分别那些东西，马马虎虎的、糊里胡涂那个样子，这是痴的一分，痴心所里边的一部分。痴心所里边有一种叫不调畅，没有堪能性的，蒙昧，蒙蒙昧昧的，这个就叫惛沉。因为它的作用有突出的地方，把它另外安立一个心所。

那个修定的时候，最讨厌的，惛沉。这个惛沉，我们说大家可能有这个经验嘛：念经的时候，我自己在念大悲咒，举得高高
的，没动。你说你睡觉吧，我还在念，我自己在念大悲咒，但是手不知道举起来了，那就是有点麻木了（笑），你惛沉已经有了。

那惛沉大的，我们说以前有一位师父，不是我们庙里的，铃杵摆在这里，一冲一冲，冲到个“嘣”一记，铃杵差一点戳到眼
睛里边去。那就不得了，差一点点，总算还没有碰到。有一位维那师，坐得高高的，念经、念经、念着，举腔的人，一般是不会打瞌睡的，但是他本事大，边举边睡。最后睡得来，“嘣”一记，翻下来了，翻到地下（笑）。翻到地下呢，还是很好，因为是双盘腿，双盘腿的好处就在这里，翻到地下，还是盘在那里。没有翻身，总算威仪还没有很不好。翻下来的威仪是不好，但是翻在地下还是坐在那里，没有躺在那里，这个还算马马虎虎，没有架子倒透。那么这反正不好了，从高位子掉下来了，你怎么好呢，你好不起来了！

还有一个，海公上师讲的。有一次，他们四川近慈寺，要有什么事情，有一批比丘要出去。出去的时候，回来了，要经过独
木桥。独木桥就是一根树杆子，一条架在两个岸上，过去。那么大家就走路走过去，仔细走。有一个人，他就是瞌睡大王，尽会打瞌睡的，惛沉，走路也在睡。我们这里有啊，坐公共汽车，他那个时候也在睡，坐在那里，更会睡。他这个人本事大了，不但走路睡，过桥也在睡，独木桥，这个人家要提心吊胆走的，他还在睡，就是惛沉，也不能说睡，惛惛沉沉的。结果呢，当然，独木桥你惛沉，还有什么结果，“嘣！”下去了。下了去之后呢，穿的裙，就像一朵荷花，圆圆的，裙在那里一飘一飘的。（9B）这个样子很好看，但是，也是很倒架子，比丘在河里边这个样子。那是惛沉，你说他睡觉，他还在走路，他还过独木桥。但是“蒙昧为性”，没有注意力了，糊里胡涂了，一滑就滑下去了。

属于痴之分。在修定的时候，那是最讨厌的东西，定里边有惛沉的话，那就是死水沱，爬不出来了，就窝在里边了。就像驾
驶船的，某些江水里边，它有个水涡子，水涡子在旋的，你涡里旋了进去的话，只有沉下去，要跑跑不出去了。
【广】 云何惛沉？谓心不调畅，无所堪任蒙昧为性。是痴之分，与一切烦恼及随烦恼所依为业。

这是惛沉，“是痴之分，与一切烦恼及随烦恼所依为业”，你心蒙昧了，你分别力也不够了，那么一切的烦恼跟小烦恼—
— 根本的、小的支分的烦恼，都依它而生起来，等于说把关的人没有了，糊里胡涂了，那么贼就来了。你看门的人你怎么好打瞌睡？（笑），你门警、门卫打了瞌睡，正好给贼开放了，他好进来了。“一切烦恼随烦恼所依为业”。

那么在其他的书里24，它是障轻安，直接是障着这个轻安的身体。轻安是对治惛沉的，那么你惛沉来了，反过来把轻安就障
住了，障轻安。那么，定中障毗钵舍那。一切要修观的，修不起来。你说要修三皈依观，你说你惛沉来了，很舒服，惛沉来了不是什么都不知道，他很舒服，看起来好像还知道的，但是，脑筋是笨得不得了，开不动了，机器开不动了。

我们就是有一位，以前我们上海有个居士，这个人现在不在了。他念《大威德》，一座《大威德》念一夜，从晚上的晚课念
起，念到天亮还没念完。为什么？就是念的时候惛沉，念哪里忘记掉了，重来，从头念起。念，念着念着，又糊里胡涂了，再重来，再念起。这个心，好，他胡涂的他不要的，要重新再念过，这样子反反复复地念到天亮了还没有念完，还在念。这样子在惛沉的，障毗钵舍那，你要修观根本就修不起来。念一座经都念不好，你怎么修观？！

下边是掉举。这是一对：惛沉使心沉下，蒙昧为性，没有堪能性；掉举就是气力倒有的，东掉西掉的那个东西，心定不下来。

掉举

云何掉举？谓心不寂静为性。

心静不下来。那就是猴子。你看猴子在树上一下一下的，一下子上，一下子下，一下子怎么的，静不下来的。你猴子坐来不
动它不会有的，它总是东抓西抓，东跳西跳，不会静的。
【广】 云何掉举？谓随忆念喜乐等事，心不寂静为性。应知忆念先所游戏欢笑等事心不寂静，是贪之分，障奢
摩他为业。

“云何掉举？谓随意念喜乐等事”，心里厢在回忆那些过去的一些好的事情，这个掉举是贪的一分。这是坏的事情，他不要
去想它了，坏的想，想它干啥？好的事情舍不得。就像看电影一样的，我们小孩子都看过电影，看过电影，看好之后，闭幕出来了，脑筋里这个电影还在看，还没有完，这个心里还舍不得，还心里把这个电影自己还接下去；甚至于做梦，做了一个好的梦，醒过来了，感到这个梦很好，再做下去，眼睛闭了自己来做：这个就是对过去的喜乐的事情心放不下，还要去忆念它。

“心不寂静为性。应知忆念先所游戏欢笑等事”，过去的、曾经有些高兴的事情，游戏，欢笑，等等事情，心里还在高兴，经常去想它，这样子，心静不下来，“心不寂静”，也是“贪”的一“分”。所以说，掉举是属于贪的一分的。它的想的都是高兴的事情，想倒霉的事情不是掉举，不属于掉举的。

那么，障什么？“障奢摩他”。惛沉，障毗钵舍那，障观；这个掉举，障的是止——“障奢摩他为业”。还有一个障什么？
障行舍。我们修的善心所里边，行舍，是专门、主要是对于掉举的。行舍就是把心把它平下来；掉举，心把它举起来，东掉西掉地掉。

我们经常碰到一些人，他说：“我念四皈依，开始念的时候还在四皈依里，后来，在念了100徧之后就心里想到哪里个柜子里还有什么，再念到200徧后想得更多了，400徧，500徧，一层一层的这个……越是念得多，想的东西就越多，这个怎么办？”这个就是掉举。你不要去想它就是了。总是舍不得那些欢喜的事情，“这些东西很好吃还没有吃完，在冰箱里，我等下什么时候再去拿来吃。阿弥陀佛，阿弥陀佛”，“我还有一点儿衣服没有摆好，我它他弄弄好，把它折折平。阿弥陀佛，阿弥陀佛”，边念边想，这个就是掉举。“是贪之分”，这是掉举是贪的一分。都是一些舍不得的事情心里想它。

那么这是，这两个是最障定的。我们修定的时候——心平等性，就是不高不低，要平下来，高就是指掉举，低就是指惛沉。
要把惛沉、掉举治下来，那个定就能得到。因为其他的性，已经麤的性都排掉了，而剩下来这两个东西，顽固得很，要把它对治是相当困难。那么，在定中，主要是对治这两个。

不信

云何不信？谓信所对治，于业果等不正信顺，心不清净为性。

“云何不信”，那就是善法的信的对立面。什么叫不信？“谓信所对治”，就是我们善心所的“信”所对治的一个不好的烦恼心。它的性是“于业果等不正信顺”。对因果，造的业感的果这些，“等”就是三宝、四谛——“不正信顺”。不能够正当地顺了它、相信它，就是反的。

人家说做好事得乐果的，你就说：“不一定。某某人他天天做好事，你看还穷得很，还经常害病。某某人他坏得很，什么东西吃酒吸烟，晚上跳舞场什么都去，你看他发了财。身体也蛮好。这个业果不可靠”，这些话就是不信。对真正的业果，他只看了眼前的一个表面现象，他不能如法地相信它，顺着它。信，是真的信；顺，就是说至少他还顺着它。

我们很多的在家人，他不信佛，但是他这个心还有，就是说：善有好果，做坏事有不好的果。我记得在文化大革命的时候，那个时候正是文革是破四旧的时候，很厉害，但是一个报纸上，第一幅大标题“善有善报，恶有恶报”，就写了这个，“莫谓不报，时间未到”，好像这个东西，第一面就登了那一个，很大，登起来。这个就是说，可见这个心理，在我们汉人的心理状态，大家好像都有这个概念，。那么是顺着这个因果的。虽然他不信佛，也不知道因果，也不知道三宝，但是这个心是顺的。

那么它这个呢？不顺了，不正信、也不正顺。“心不清净为性”，你心有信心，我们说过的，就是像净水珠一样，把水里渣子都沉下去了。你一个心里边只要有信心，整个的心就干净，那些不好的东西都沉下去了。所以说“信为道源功德母”。

我也再三强调每一个人你皈依之后，“我一定要修你那个四皈依？”，一定要你皈依上师三宝，好好念。十万，十万不够二十万，二十万还不够，四十万、五十万乃至一百几十万。那个好象是——“尽叫我念一样的四句话，念来念去、念来念去，尽做那些干什么用？”信！就是要提高信心。信心一起来，心就清净，那些不善的东西，烦恼的渣子都会沉下去。那么，再反过来，心不清净的话，就会生起很多烦恼。

我们这里，最近我收到很多信，就是说他在这里过了一段时间感到心里很清净，勇猛精进，回到他自己地方去了，或者工作
单位或者家庭去了，都是反对的。父母要他结婚，工作上要他不能做，等等等等，还在应酬的时候非吃酒不可，他弄得犯了多少戒，什么东西，弄得他筋疲力尽，好像这个佛教，怎么应付世间是应付不过来的？我们在家人到底能不能信佛？等等，这个问题都来了，那就是信心退掉了。信心退掉了，他这个地方抵抗力就没有了。所以想想，还是要维持信心。我们佛教徒，自己说我不吃酒的，不敢说，人家给你酒来了，就喝下去了，这个糊里胡涂，就不敢说我受五戒不吃酒的——这话不敢说，好像佛教是很迷信的，不上台面的，在人面前不好说的。那个人我感到好像自卑心太大了，我们佛教那么高超的教，都不敢承认不喝一个酒。这个不吃烟酒，政府、社会上一些正人君子都提倡的，而我们却不敢。这个我想太自卑了，这个不行。
【广】 云何不信？谓信所治，于业果等不正信顺，心不清净为性。能与懈怠所依为业。

“云何不信？谓信所治”，就是信的对立面，所对治的法。那么不信来的时候，就要以信心来对治。你说：信心对治好。我
信心没有，对不起来，不能对治。那你四皈依怎么不念？你念了四皈依，这个信心就会有。还要什么？还要看那些经，像经里边讲因果的等等，讲这些道理的，多看看，也增长信心。你多修四皈依法，也能增长信心，这些法你要修、要去看。所以说这个听闻正法，如理思惟，法随法行，这一套你做起来了，你信心就起来了，你不信的对治力就强了。如果你不信，你说“我要信心”信心，你信心的因——如何产生信心，不去做。四皈依——“四皈依懒得念，我没有时间”，你去看看经书，《贤愚因缘经》等等，《百喻经》——鲁迅也提倡的，“我那么忙，哪里看经书，没有时间看”，好了，那个信心就提不起来了，提不起来，不信就只有增长，不会减少去的。那自己要努力，修行的人自己不努力，怎么行呢？“于业果等不正信顺”，一样的。“心不清净为性”。

那么它的业用，“能与懈怠所依为业”。这里是后果很显然的，你信心退下去了，懈怠就来，修法就修不起。有的人，他就是说：“我回去了，我现在《五字真言》、《上师供》念不起来了，我只是每天早上念个一点，念个108徧四皈依，《五字真言略法》念一座，好了，就是早课”，减了很多，总算还在念。还有一个他考了研究生，他说我这个最简单的功课都维持不起来了，等等等等的。那么，这个要看你自己，你到底愿不愿意到地狱去？你如果地狱愿意去的话，你就把放下好了，当然你专门搞世间法，搞了一个名誉地位，可能弄到一个博士、发财，这个都来了，但是下辈子就不知道了，那你自己打算盘。它就是“与懈怠所依为业”。你一不信的话，决定善法就不能精进，那么就懈怠。懈怠就是对善法不往上进，退了。

懈怠

云何懈怠？谓精进所治，于诸善品心不勇猛为性。
【广】 云何懈怠？谓精进所治，于诸善品心不勇进为性。能障勤修众善为业。

“云何懈怠”，那么，懈怠就跟到来了。什么叫懈怠？“谓精进所治”，精进的对立面，所对治的法。“于诸善品心不勇进为性”，对修善法，没有勇猛心，就是打败了，往后退了。精进是打胜仗。披甲精进，把盔甲披起来，拼命往前进，碰到一些小的困难也不退，前面讲过的，五个精进。那么，这个就是五个懈怠。他就是对修善法害怕，没有勇猛心，碰到一些困难就退掉了。 “谓精进所治，于诸善品心不勇进为性”，对于修善法，没有勇敢心，总是困难，强调困难：“像这样困难的情况下，我是没有办法修了”，有几个结论就不修了，找了很多的理由。总的话，这个就是懈怠的作用。懈怠，对这个善法，他往前的这个修善的心已经没有了，那么只好是退了。“能障勤修众善为业”，修善法，精进修善的那个作用就没有了，把它障住了，就是退、退堕了。这个是懈怠。

放逸

云何放逸？谓即由贪瞋痴懈怠故，于诸烦恼心不防护，于诸善品不能修习为性。

“不放逸”，我们已讲过，“精进”跟“不放逸”的差别已经知道了，“懈怠”跟“放逸”的差别也就知道了。“放逸”， “谓即由贪瞋痴懈怠故”，而不放逸是三个善根加精进——无贪、无瞋、无痴加精进，四个法合拢来产生的效果。从把握心的一方面说，叫不放逸。反过来，放逸，就是贪、瞋、痴跟懈怠的四个法合拢来的。

“于诸烦恼心不防护”，烦恼心来了之后不能防护。“于诸善品不能修习为性”，那么，就是放逸的对立面。不放逸是防护
这个心不起烦恼：烦恼起的，不给它起来，没有生起的，不给它生起来；善法没有生的，生起来，已经生的，增长起来。反面就是：烦恼起来，不知防护；善品，又修不起。这是懈怠。
【广】 云何放逸？谓依贪瞋痴懈怠故，于诸烦恼心不防护，于诸善品不能修习为性。不善增长，善法退失所依
为业。

“云何放逸？谓依贪瞋痴懈怠故，于诸烦恼心不防护”，就是烦恼来的时候，心防护的力量没有了。

我们说，受了戒之后，有人说你戒、戒体看不到，到底你受了戒、没有受戒有没有差别？大有差别。没有受过杀戒的，看见
人家杀鸡、杀鸭子心里没有什么感触；假使你受过杀戒的，不要说自己杀，看人家杀，一跳，会跳起来的。你受过淫戒的，在车子上你碰到人挤的时候，如果碰到对方是女性，假如男的碰到女的，他就是自己心里会跳动的，马上退下，退过来；如果是没有受过戒的，他无所谓，有的人还高兴，故意去挤。那这个就是：有戒、没有戒就大有差别。他受了戒的人，他知道这是犯戒的，犯戒要堕落的，要受苦的，当然他有一个警惕心——有的。这个事情来了，他马上警觉，警觉之后，不要自己受苦去，下地狱是划不来的，所以说马上要知道如何防护了。那么，没有这个，就是防护的心就没有。

“于诸烦恼心不防护，于诸善品不能修习为性。不善增长，善法退失所依为业”，它的业用：不善法就增长，善法就退失，放逸。所以不能放逸。每天晚上我们念的：不要放逸了，“是日已过，命亦随减”。过了一天就少一天的命，你还要放逸？放逸之后下地狱的门已经给你开起来了，赶快要避开这个地方。

失念

云何失念？谓染污念，于诸善法不能明记为性。

“云何失念”，“谓染污念”，失念，我们一般说，好像是：正念是提起念头，失念就是忘记掉——不是，是染污念。这
个念是不善的念，染污的念。

什么叫染污？我们说三性里边：善的、恶的、还有无记的。无记的里边又分有覆无记，无覆无记。所谓染污法，指的是恶法
跟那个有覆无记，这二部分都叫染污。善法是善的，无覆无记是真正的无记，有覆无记属于染污法的。那么，对这个染污的念头，正念失去了，就是染污念头来了。“于诸善法不能明记为性”，对于善的法，念头是念佛，念佛，把善法念在里边、记住。你整个失念的时候，就是染污的念起来之后，善的法——这个念头，就失掉了，对善法记不住了。
【广】 云何失念？谓染污念，于诸善法不能明记为性。染污念者，谓烦恼俱。于善不明记者，谓于正教授不能
忆持义。能与散乱所依为业。

“云何失念？谓染污念，于诸善法不能明记为性”，这是一样的。

下边，什么叫染污念？“谓烦恼俱”，这个念头——跟烦恼在一起的念头，叫染污的念。那么，这个烦恼的念头生起来之
后，当然，正念，把它的位子就挤掉了。本来这个位子是正念住的，你心里边烦恼念头起来之后，把它地位占掉了。那么正念去掉了，那就好的事情就记不住了。“于善不明记者，谓于正教授不能忆持义”，善的法记不住了，就是佛的教理的那些教法、，佛的如法的教授教诫记不住了。

我们说念佛的人，他想到吃东西去了，这个染污念一生，把念佛的念——正念，就挤开了。念、念，念到不晓得哪里去了？念吃东西去了；有的时候，家里家务忙的，念到一半想烧饭去了，“等一下我烧的时候这个菜要摆多少盐，那个要摆多少酱油”等等，在打那个算盘。那个染污念一起，就把善念就挤开了，挤开了就失念了，忘掉了。

“能与散乱所依为业”，那么它是障住正念，这个是障住正念就不要说了，失念一来、一生起来，染污念起来，正的念头就没有了，挤掉了。那么，第一个是障正念。第二个，“能与散乱所依为业”，那再发展下去，散乱心就要来了。什么叫散乱心？心流开去，想其他东西去了，本来念佛的，想烧饭去了，那么就是所缘境就跳了一个境。所以说你正念一失掉的话，跟着来的就是散乱。那么散乱是什么东西？下面马上就要跟你讲，所以说你不要查字典，他自己跟你解释。“与散乱所依为业”。

散乱

云何散乱？谓贪瞋痴分，心流荡为性。
【广】 云何散乱？谓贪瞋痴分，令心心法流散为性。能障离欲为业。

“ 云何散乱？谓贪瞋痴分，心流荡为性”，有了贪心、瞋心、痴心，它——心流荡，心到处流荡，就是说本来你念去观
了这个念佛的或者观一个月轮的，等到你贪、瞋、痴的心，念头一起来，它流开去了，这个观月轮的、观什么，念阿弥陀佛的心就不集中在那里了，流到其他地方去了。

“云何散乱？谓贪瞋痴分，令心心法流散为性”，这个心王心所，本来假使念佛的，就在阿弥陀佛一句佛上的，但是你心一散乱之后——为什么散乱？贪瞋痴心起来了，再加上一个懈怠——这个贪瞋痴心一起来之后，贪瞋痴把这个念佛的心转移了，流到、注意到其他地方去了。因为贪瞋痴的一分，这个散乱心是贪瞋痴的一部分，它属于贪、也属于瞋、也属于痴，都有。

那么，它的总的效果是把心王心所——本来你缘什么境的——把它流散为性，把它流开了，散掉了。“能障离欲为
业”，能够障住离欲，我们修行的目的是离欲、离开五欲，但是心散乱，就流荡于五欲境去，离欲的事情就搞不成，这就是散乱。

我们说散乱跟掉举，这二个有什么差别？我想也叫你们下去自己去思考，散乱跟掉举差别在哪里？一个是东想西想——掉
举；一个也是心流散，流开，本来是你念佛的，现在心流到其他地方去了。那么散乱跟掉举两个差别在哪里？好像是差不多。如果一样的话，决定不会两个名字，立两个心所法。肯定有不同之处，那么不同之处在哪里？这个自己去想一想。最好，是自己从字里

行间能够看出它的差别出来，如果这本书里看，还看不出来，就看《百法明门论》。《百法明门论》还看不出来，再看其他的，《俱舍》……，这些讲心所法的地方，找到后来总会找出它的不同之处。今天我们就先讲到这里。

第九讲

覆跟谄之差别

昨天我们讲了两个心所法，希望大家去讨论的时候，发现他们的不同处。那么，现在我们来把这两个心所法看一下。

第一个是散乱跟掉举，还有一个是什么？（学僧答：憍慢。）

憍慢两个很容易，讲过了。让你们自己想的。（学僧答：覆和谄。）

对，这两个叫你们去讨论，自己去看它的差别。那么现在问问看，你们哪一组讨论出来的，是怎么样的？对不对都没关系，
说一下看。先说覆跟谄，谄曲的谄跟覆藏的覆，这两个心所法都是隐没自己的过失，这是相同点，不同之处在哪里？为什么要立两个心所法？哪一组代表你们说一下，你们这一组怎么说？

（学僧答：谄是施设种种方便来隐藏自己的过失。）

覆呢？（学僧答：覆，他只是不发露，这是它们的不同之处。）

对，这是一个。还有呢？其他的组怎么说？……哦，昨天没有。人数不够，那就算了。我们现在先把它的文字看一看。

“云何覆？谓于过失隐藏为性”，直截了当地，隐藏过失。“谓藏隐罪故，他正教诲时，不能发露，是痴之分。能与追悔，不安隐住所依为业”，这个就是直截了当地覆藏自己的罪，那么覆藏之后，人家在教诲的时候，就不能发露了。那就是，覆就是不发露，人家给你讲的时候，你就赖掉了，“没有事”。那么这个“追悔”，将来要追悔，自己心里也不安稳，这是它的业用。

“谄”，“谓矫设方便，隐己过恶”，他自己的过失要“矫设方便”，“心曲为性”，重点在这里，他的心谄曲，一个是直截了当地隐瞒，一个是心曲，要讨好人家，那么矫设方便。矫设方便固然是一种，跟前不同之处——从何而来，为什么矫设方便？“心曲为性”。要在人面前讨好人家，当然自己的过失不会说出来，那么用各式各样的方便把自己的过失隐掉。所以这个谄曲，我们从名字上也看出来，谄跟曲是连起来的，“心曲为性”，不正直的，就是要讨好人家了。

再是在《百法明门论解》25中说是“为罔冒他”，就是要使他搞不清楚，就是说使他不知道真相，那么“曲顺时宜”，心里谄曲地要顺那个时宜，就是符合当时那个场合，“矫设方便，以取他意”，做了很多的方便，来“取他意”，就是讨好人家。

“谄曲”，就是讨好人家，要讨好人家，就做了很多的方便，把自己的过失盖掉，来适合当时的时宜，那么这个就叫谄。谄就是说他以“心曲为性”，有讨好人家的心。而“覆藏”却没有这个心，覆藏就是把自己的罪盖了，或者是有什么目的，他是为了人家，恐怕他的名誉有损，或者为他的利养有损，那么他就盖掉了，没有什么做方便，也没有说讨好人家，这个心没有。要讨好对方，故意做很多的方便来盖自己的罪，这是谄曲。

掉举跟散乱之差别

还有一个就是掉举跟散乱。“掉举”，“云何掉举？谓随忆念喜乐等事，心不寂静为性”，过去的事情，高兴的事情，他心静不下来。“应知忆念先所游戏欢笑等事，心不寂静，是贪之分”，属于贪的，因为他想的是好事情、欢喜的事情，“障奢摩他，不能得止”。那“散乱”呢，“谓贪瞋痴分，令心心法流散为性。能障离欲为业”，那么他一个是障奢摩他，一个是障离欲，这个有点不同。一个是贪，一个是贪瞋痴，这是第二个不同。

它（掉举）是从贪的一分出发的，那就是他所想的东西都是他欢喜的事情。

而散乱却不一定欢喜的事情，贪瞋痴都有。你正在念佛，或者在修观，想起来了，昨天那个人骂我，这个人太可恶了，我明
天一定要找个机会骂他一顿。这个心起来了，心跑掉了，佛就念不成了。那么这是从瞋出发的流散。也有从痴出发的，他这个贪瞋痴都可以出发，都可以使心流散。那么他，因为是贪瞋痴窜起来了，障离欲了。他就是说不但是障定，得不到定，你离开五欲的这个——离欲是得定的因，你这个离欲的事情也做不到了。这个散乱的过失比掉举还大。掉举是障定，是定中的过失。散乱就是还没有趋定，他就是心要到处流转，这是一个。

另外，我们也今天写了一张，就是窥基大师的《百法明门论》26，他有这个解。这个批注，我们以前在法相学社跟范老学法
相的时候，也用这个解，范老也是写的这个解。他有什么差别呢？他这个里边自己设问，散乱跟掉举，两个都是心流散，但是差别在哪里？回答，“曰：散乱令心易缘，掉举令心易解”，这个他的解释就不一样了，“散乱”，“令心易缘”，假使你本来念佛的，你就要念到烧饭去了，这个所缘的境跳掉了。而“掉举”，“令心易解”，你这个缘没有动，你念佛还在念佛，但是你对佛，心里作的那个想法调掉了。虽然念的这个佛，你想阿弥陀佛么他是法藏比丘发愿成的，或者什么东西了，想到另外去了，想么还是想的阿弥陀佛，但是不是想的要生西方极乐世界去，阿弥陀佛接引的那个心没有，跑掉了。这个是一个。它有不同。这个是比较微细的。简单扼要地说，散乱的心是一心多境，你的心缘很多的境；而掉举呢，一境多解，缘的境没有调，但是你心里做的观想变掉了，各式各样的想法都来了，不是原来的那个想法了。这两个都是心不能寂静了，心不寂静是一样的，但是它的差别是有一点。

另外一个，你们很多人这里学过《广论》27的，《广论》里边又是一个讲法。这是根据《阿毗达磨集论》来的，“云何掉举？净相随转，贪分所摄”。就是缘的是净相（欢喜的东西），净就是心里所认为好的那些，那么把你用贪，把这个心，把你在净相上边缚住了，它属于贪。这么掉举属于贪的，这个我们这里也有。“心不静照，障止为业”，一样的，障奢摩他，心不寂静，是贪所摄。这个在《集论》的批注跟我们《五蕴论》的一模一样。

但是这个《广论》里边的“散乱”，他就不一样了28。它说从贪所引起的心流散叫掉举，由其他的烦恼，瞋、痴、或者是忿
等等，这些烦恼引起的流散叫散乱，就是从贪引起的叫掉举，从除了贪以外其他烦恼引起来的心流散了，这个叫散乱。这是《菩提道次第广论》的批注，这个都能做参考。这是修定的境界，修定的境界，他们各个祖师都有他的看法，所以这样子的，有一些不同之处。这些我们都可以做一个参考数据。所以说你们参考的时候，自己学过的书都可以翻一翻了。

这是散乱跟掉举的不同，最好记的还是《广论》的，属于贪分的——掉举，不属于贪分的，其他烦恼的——散乱。这个好懂。窥基大师那个批注，一般人还不理解，“一心多境、一境多缘”，搞不懂什么东西。这个你法相多学一点就知道。才开始学法相的，有点听天书的味道来了。这个好了，我们把这个——叫你们自己去找答案的两个问题解决了。那么憍跟慢，那个没问题，一个是对他比较的，是慢；单是执于自己的一些长处的，那个叫憍。
我们现在接下去，昨天是讲到散乱。

不正知

云何不正知？谓于身语意现前行中不正依住为性。
在“身语意现前行中”，就当下你的身语意在行动的时候，“不正依住”，没有依了正念住。那么什么叫正知呢？这是不正知了，正知，我们在《广论》里边也学过的。“时存正念”，“正知而住”，那就是着衣、持钵、出寺、往返了，都有一定的规矩。要这个修行念头成了，该怎么做就怎么做，这个正知。如果不正知，一团布，身上一披，那么乱七八糟的一拖，往后头一撩，一大坨，吊起的，你们很长的衣么穿得短短的，这个捆了一块布，这个捆在身上，这样子不正知，乱披。走路的时候，人家是怎么走，你就边跳边走。就是各式各样的行动都是不按照规矩来的，不按照那个威仪来的，这些都是不正知，这个正知的反面。时存正知就是要——你哪怕你伸一个手，走一步路，坐下去，都要有一定的威仪。这个是修行的一个当下一念，要注意在正知上。你假使没有这个正知，就会做错。

【广】 云何不正知？谓烦恼相应慧，能起不正身语意行为性。违犯律行所依为业。谓于去来等不正观察故，而
不能知应作不应作，致犯律仪。
“云何不正知？谓烦恼相应慧”。它的体是烦恼相应的慧，是慧心所，它这里说的不正知是慧心所，但不是善法相应的慧。善法相应——正知。跟佛的教法相应的慧，那是正知，该怎么着衣，怎么着，持钵怎么持，那么你这个不正知——烦恼相应慧。 “能起不正身语意行为性”，那么它能够生起不如法的身语意的行动，它的体性。那么它的业用呢，“违犯律行所依为业” 它能够——依了这个不正知，就要违犯律行，威仪、那个行动都是搞错了，违犯了。“谓于去来等不正观察故”。来、去、往返等等呢都有正知的，你到哪里去，该怎么样子走，该怎么样子……我们说比丘走路，眼睛看地七尺或者五尺远，不能东看西看，也不能直接朝前看，也不能朝天看，这个都是有一定规矩的。那么你不这样子做，那就是不正知了。没有好好地如法地去观察， “而不能知应作不应作，致犯律仪”。你没有去观察，你就不知道哪个是该这么做，哪个是不该这么做，就没有去管那些了，那么这样就违背了律仪，这主要是威仪方面的，可能也在一个戒律里边，你搞错了也会犯。假使说，我们说有五个地方比丘不能去的，沽酒家、淫女家、娼女家等等，这些地方是不能去的，你说糊里胡涂跑进去了，那么就是违犯戒律的。这些东西就是不正知。那么正知呢？反之了。
那么“不正知”，这里说的是烦恼相应的慧，我们在《百法明门》里边，你们有那个书去看。烦恼相应慧是属于慧的一分，
《瑜伽师地论》里边说不正知是痴的一分，不一定是烦恼相应的慧，烦恼相应慧是错的慧，它这个是胡涂，根本什么都不知道。你说哪个地方该去，哪个地方不该去，他没学过，不知道，痴比丘，那么他不该去的去了，该去的不去，这样子做也是不正知。所以说，有的人说它是烦恼相应的慧，就是邪慧，不正当的慧，可以引导——你不正当的慧么，你搞错了，你说这些地方你本来不该去的，你以为是可以去的，弄错了，你就去了，那就是不正知。那么还有一个是说他根本胡涂，他根本就不知道该去不该去，他就随自己，到哪里算哪里，那么跑了进去之后，也是不正知。

另外一个说法，这两个都有，可能是因为烦恼相应慧，错误的知，也可能你胡涂，什么都不知，糊里胡涂，都能够产生不正
知。所以不正知的体性，有的说是烦恼相应慧（错误的慧）；也有说的是痴，就是不知道，胡涂；也有说两个都有。这个就是说，在判别他的体性的时候，有三种不同的说法。哪个对，都对。一个是侧重错的慧，一个是侧重在愚痴、不知道，一个是全面的，这两种都在里头。这样同类的解释，我们前面还有，假使说失念，我们的解释失念，是烦恼相应的念，是念的一分。但是《瑜伽师地论》又说这是痴的一分，失念就是说胡涂。假使你说念佛，你说念念，念到烧菜去了，这个烦恼相应慧了，但是有的人他胡涂，念念，念得不晓得念哪里去了，他自己也不知道，他也没有安心去想烧菜，但是他念着念着就不晓得念哪里去了。这个是痴，把这个念头盖掉了。还有的人说，痴跟念的一分都有，有的是烦恼相应的念把它的正念失掉了，有的是痴把正念盖掉了，这两种可能性都有。

那么有三种说法，前面的有的人侧重在念，有的人侧重在痴，后面的全面，念跟痴都有，有的时候念的作用强，有的时候痴
的作用强。那么就是实际上他的体性，就是烦恼相应的念跟那个痴，都有。

像这一类的判别体性，《百法》里边讲得比较多。《五蕴》里边，他因为是初学，跟你说得多了之后，搞不清楚了，到底是哪一个了。“两个都可以啊，学东西是马里胡涂的，这个说也可以，那个说也可以，那么我乱七八糟说也可以”，那就把你搞错了。那么才学的时候给你讲得固定一点，学多了之后给你讲的范围宽一点。百法是要讲得多一点，尤其是普光法师的那一本《百法疏》，它的分别门很多，那是体性、真假门、三性门，什么门，摆了四五个门，这个里边很复杂，但是初学也不一定要去看得那么仔细。所以说多学了一点，他要去深入地研究呢，这些是重要的。才初学呢，这个一学把他学胡涂了。他以为马马虎虎的，这个说也可以，那个说也可以么，我自己想一套说也可以，那就错掉了。

下边我们就看不定心法，二十个随烦恼讲完了。

丙六 不定心所

恶作

云何恶作？谓心变悔为性。

“云何恶作”，不定心四个——恶作、睡眠、寻、伺，那么寻、伺，我们今天有个讲义的，但是晓得怎么清不清楚，好像
才来的时候，找出来，也不清楚，这个只好你们自己去抄去了，就是照着那个纸片上去看吧，轮来抄抄，不太清楚好像，迷迷糊糊的，马马虎虎的（笑）。我念一道，大家对一下，根据原文对照，这个还是寻、伺，我们恶作先讲了再说。“云何恶作，谓心变悔为性”，恶作是变悔，本来是怎么做怎么做的，后来想想不对，错了，变掉了，悔就是追悔——做错了么心里要起悔了。这是《五蕴论》，广的呢：
【广】 云何恶作？谓心变悔为性。谓恶所作故名恶作，此恶作体非即变悔，由先恶所作，后起追悔故，此即以
果从因为目，故名恶作。譬如六触处说为先业。此有二位，谓善不善。于二位中复各有二。若善位中，先不作善，后起悔心，彼因是善，悔亦是善。若先作恶，后起悔心，彼因不善，悔即是善。若不善位，先不作恶，后起悔心，彼因不善，悔亦不善。若先作善，后起悔心，彼因是善，悔是不善。

“云何恶作？谓心变悔为性”，一样的。它下边给你讲多了，“谓恶所作故名恶作”，什么叫恶作？“恶所作”，对以前做的事情，“恶”，感到不对，认为做错了。“恶”，属于以前所做的事情感到不对的，叫“恶作”。

此恶作的体并不是追悔，恶作是你自己做错了，感到做得不对。“变悔”，这个事情本来是这样子的，以为是对的，后来产生悔过的心来了。这个恶作是做错，并不是就是“变悔”。恶作的时候你知道前面做的事情，不欢喜，感到做得不对，并没有悔。但是另外有先是“恶”，对前面感到不对，然后，第二步就感到要悔了。个么做错了要悔。所以恶作并不是悔，悔是恶作的果，恶作是因。“由先恶所作”，先是对前面做的感到不对，然“后起追悔”。所以变悔并不是恶作，恶作是变悔的因，“此即以果从因为目”，那么这个追悔，我们讲的这个恶作，实际上讲的是追悔。那么你怎么说个恶作呢？恶作并没有悔的意味在里边。但是悔是恶作的果。那么我们现在说悔呢，不说悔，拿恶作来代替。以果从因为目，本来是果，这个果用因做他的名字。因立果名，果立因名，这个在六离合释里边很多，这是一种。果不说他果，用因的名字来安在果上，那么这个追悔叫恶作。

所以我们说的恶作并不是指恶作这个前面做的事情做错了，不欢喜；而是要追悔，就是感到做错了，悔了，改悔，要变悔，
那么这个变悔并不是恶作，但是是恶作的果，就在这个变悔这个果上安这个恶作因的名字，所以说恶作并不是真的指恶作，是指的追悔，“故名恶作”。

那么它举个例，“譬如六触处说为先业”，我们说十二因缘里边，无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六触，就是六触处。这个六触处，有的人就说他是过去的业——过去的业感的。那么六触处是果，怎么说是业呢？业是因。但是有的地方把六触处叫业的话，就是果立因名，果的上边用因来做它的名字。我们这里也是，追悔是果，用恶作的因来做追悔的名字，就像经上用先业这个因来代替六触处果的名字一样。这个是在佛法里边是可以用的，就经里边六触处举个例。

那么这个叫恶作的名字讲好了。这个名字，你们学过法相的一看就没有事了。才第一次接触法相，什么果立因名，以果从因为名、为目等等，“目”——我们眼睛，怎么这个，弄到眼睛身上去了？这个搞得——“目”就是名字，古代像《俱舍》用目这个词很多的。“目”，指什么也要叫目。假使我们说大地法，这个大地指什么，就是目，目就是指什么。这个目是在古代用得很多，但是现在，目就是眼睛，其他就不用了。

下边是讲恶作分类。“此有二位，谓善不善”，这个恶作有两个类，位就是它的地位，就是分类，一种是好的恶作，一种是坏的恶作。“于二位中，复各有二”，在两类里边，每一类又有两种，那么他一个个要讲了。

“若善位中”，假使善的一类，那么，有两种，“先不作善，后起悔心，彼因是善，悔亦是善”，第一种，看见人家做好事，
你没有去做。假如人家南无寺造殿都在捐款，我看看呢，你心里想他们捐款是好事，我也想做，但是舍不得，我这个钱我自己要用

的，我不想拿出来。但是回到家里一想，这个好事是培福的，将来福气更大，我怎么舍不得呢？哎呀，懊悔了。这个本来因是善，就是说这个因供养的这个事情，这个因是善的，你当时没有做，后来悔了，这个悔也是善的。好事不做，那么你后悔了，这个悔是好的，就是想做了，悔了就想做了，这是好的。这是第一类。

“若先作恶，后起悔心，彼因不善，悔即是善”，这两类都是善的。假使你先是做了恶事、坏事，后来起一个追悔心，这个
坏事该不要做的。像我们一个最近来一封信，有一个学生他受了个酒戒回去了，回去之后在某个场合，宴会，那么上面的主人， “啊，敬酒敬酒”的，他也糊里胡涂好像是不好意思，就吃下去了，他说吃了两斤啤酒。吃了两斤啤酒，那就是说他做的事情是先作恶了，做了坏事。后起悔心，后来写信给我说，“哎呀，我忏悔”，这个事情，该不要吃的。那么这个恶作也是善的。因是不善，吃酒是坏事，不善，但是你悔了，感到这个事情不对，要忏悔，他是说他念百字明念了什么什么的。后来我跟他说，酒戒么你就对了清净比丘面前忏忏悔了，以后再也不吃就可以了。百字明要是取相忏，那是不能对首忏的（不通忏悔）的那些东西，才要修忏悔法。忏酒戒很简单，你找一个比丘清静的，在他面前是顶个礼，陈白一下，以后再也不犯了，他说你这个清净了，就清净了（还净），不需要很麻烦的。他认为是不得了。

还有一个更糟糕，反正已经犯了，那我所以以后碰到酒我就吃了，反正是犯到底了。这个更错了，犯了马上忏悔，怎么好一
开开到底呢？这个佛经上也有个公案。一个放牛的，他给人家主人放二百五十条牛，二百五十条牛放到山上去，那一天山上刮大风，一不小心，一个牛摔下来摔死了。“哎呀，糟糕得很”，他心里难受死了，“一个牛摔下来，要赔啊”，他是个穷人，给人家看牛的，哪有那么多钱来赔牛呢？他说，“既然一个牛死了，丢掉了，还有二百四十九条一齐摔下去算了，反正总是摔死了，吃官司总是吃官司了，一齐摔下去就完了”。干脆把那些牛都赶到山上去，都滚下去，都滚死了。这不是笨透了吗？那就是说二百五十条戒，你犯了一条——犯了戒，赶快忏悔嘛，即使你这个是根本戒，不能忏的，那么你其他的保住也可以嘛，他说反正犯了，总是犯戒了，赶快犯完就算了，二百五十条全部都犯完算了，这个不是——那你罪就很大很大了。

这是一般人的这个心理状态，犯了就犯了，反正总是犯戒的人了，什么都做了。那就糟糕了。犯了要赶快忏悔，即使这是不
能对首忏的，那么你修法，取相忏，修一个忏悔法，求那个瑞相。其他的戒，要护持，不要犯了。一个戒犯了，一个罪。一个罪呢，你其他的戒没有犯呢，其他的罪还是没有，他是功德还有了，你何必把它全部犯了呢？

还有一个公案，他是这么样的，一个人是受五戒的居士，他是四条戒都犯掉了，还有一条戒没有犯。有一天他坐在那里，护法菩萨对他说，“你四条戒都犯掉了，那些护法菩萨都走了，只留下我一个。你这条戒没有犯，我一个人跟着你实在麻烦。其他人都走完了，你干脆犯犯掉，我就走掉了”。这个护法菩萨并不是真的要走，是警惕他，他说你已经犯了那么多了，护法菩萨都走完了，就我一个了，也要走，你要好好地注意了。他听了这个话，警惕心就来了，他赶快忏悔了。忏干净之后，护法菩萨又回来了。这就是说犯戒，不要说犯了一条，其他的总是犯了就一下犯完算数。这个心绝对不能起来！

善的恶作，讲完了。不善的恶作，“若不善位”，就是不好的一类，又分两种，“先不作恶，后起悔心，彼因不善，悔亦不善。“先不作恶”，假使他在一个银行里看见柜台上一大堆钞票，总几万块，人也没有，里面的那个职工也不在，旁边也没有人，他想，我要把它拿在口袋里么，人家根本不知道。但是胆小不敢拿，后来回去了之后，悔了，“哎呀，那么多钞票，那时候为什么不拿呢，拿了根本没有人知道，拿回来我不是发财了吗？”这个恶作悔是不善的。那么就是先不作恶后起悔，本来作恶呢是不善的，因是不善，这个悔也不善。没有做，后来想该做的，这个不善。这是不善的恶作。

另外一个不善的恶作，先做善，后起悔心。“彼因是善，悔是不善”。先做了好事，像我在厦门的时候，一个老太太、女居士，她跑得来跟我说，她说有一个法师说，“我受了五戒，该不要受的，我听了之后，我真懊悔了，我在哪里受了个五戒”，结果，为什么，我说“什么事情该不要受了？”她说，“我受了个五戒，后来回去之后，脸上痒得很，我去一抓，哪知道蚊子给我搞死了，犯了戒，杀戒。该不受，我去问，他们有人跟我说了，你该不要受的，你不受么，你没受戒嘛，你杀个蚊子无所谓的。你受了戒么，你犯戒了，糟糕了，早知道你不要受好，”她说，“早知道不受”，这个是错了。这个因是善，受戒是善的，但是悔呢——不善。

受戒是好事，怎么悔起来了，“该不要受的”，这个事情你们想想怎么样，是不是不够好。这个愚痴得很，受戒的功德，哪
怕是五戒，也是菩萨戒的基础，一切别解脱戒都是以五戒为基础的。那你受了之后功德很大，假如不犯的话，人天是保得住的，犯了一条马上忏悔也没问题。即使犯了，不全，那么你生了人间，做一个贫穷下贱的，或者是愚痴的，或者是笨的，或者是什么的，那总比做个狗好些吧，总比在这个地狱里边受苦好些吧，怎么说这个受戒不好呢？而且我们说这一个人，这个老太太也是听人家讲的话，那个人给讲的话也是一个不懂戒律的人。蚊子你不是安心杀他的，你说用手一摸，它擦死了，这是误伤，误伤不犯戒。仅仅是这个蚊子它本身如果怀恨在心，将来它报怨，这个是会的，是可能的。但是你杀了个蚊子，将来下地狱是不会的。因为你是误伤，不是安心，没有杀心的，也没有起方便，仅仅是自己不知不觉的，抓痒的过程中误伤了个蚊子，你不知道蚊子咬你，你认为是皮肤痒，搔一下，这个蚊子它也是命该尽了，被你一搔，它也不逃，搔死了。这个是从戒律上说并没有犯戒。在因果上说，有这个，对对方结了怨的因果是有的。那么你受戒根本是对的，没有说——不要受戒的这个话完全是没有依据的。

那么这些悔，是不善的悔。所以它这里讲得很仔细，恶作有两类，一种是善的恶作，又分两个；一种是不善的恶作，又分两
种。总的来说，恶作就是通善恶的，并不是悔都是坏，也不是悔都是好。

睡眠

云何睡眠？谓不自在转心极昧略为性。

什么叫“睡眠”？“不自在转”，心不由你，它就是，本来念经的，睡眠来了，瞌睡、昏沉来了，昏沉就是瞌睡，也是属
于睡眠里的一种。你念、念、念，念到其他地方去了，念到前面的念到后头去了，念到后头的念到前头去了。有的人念阿弥陀佛，阿弥陀佛，念到后来怎么念观音菩萨来了。怎么念的是阿弥陀佛，变成观音菩萨了，那就是说，不自在转，心里这个昏沉、睡眠来了之后，不听话了，他自己平时想惯的东西，他想那个东西去了。这个念阿弥陀佛，念观音菩萨还是好的，阿弥陀佛念念到什么去了，念到玩去，吃喝玩乐这些，念到那里去了，那就更胡涂了。那就不自在了，就不听话了。不自在转，心极昧，不但是不自在，心极昧略为性，昧就是胡涂。略就是心想不多，只能是很简单的东西想一想。这是《五蕴论》，《广论》多讲一些。
【广】 云何睡眠？谓不自在转，昧略为性。不自在者，谓令心等不自在转，是痴之分。又此自性不自在故，令
心心法极成昧略。此善不善及无记性，能与过失所依为业。

“云何睡眠？谓不自在转，昧略为性”，一样的，什么叫不自在转，这个给你解释了。“不自在者，谓令心等不自在转，是痴之分”，“心等”，等，这个身，你在睡眠的时候，或者是昏沉大的时候，心也好身也好，不听话了。你要它怎么个东西它不管你了。它是不随自己的自在了。这个属于愚痴的一分，睡眠是属于痴的一分。他胡涂了，心里是糊里胡涂。是愚痴的一分。

“又此自性不自在故，令心心法极成昧略”，那么因为这个自性，不自在转是它的自性，它自性是不自在。既然不自在，就能够“令心、心法”，心法就是心所法。他可以使得心、心所法“极成昧略”，非常之昧，暗昧、胡涂，“略”，就是心打不开了，只能缘一点点东西。

那么这里的“昧”，他们一般的批注，就是简别于在定。定也是心缘的一个境界，并没有很广的缘，但是极清楚，明明白白
的，缘什么就是什么，很清楚；而这个睡眠呢，也是缘的境界很少，但是非常胡涂，并不清楚，缘那个境呢，是道缘不缘的，糊里胡涂的，这个也不自在的，跟了梦境，跟着转的。

“略”，就是说简别于醒的时候，醒的时候这个心很明利，它缘的境很宽。像我们现在有几个工作人员很忙的时候，他一会
儿搞这个一会儿搞那个，好像打仗一样就是那个过去的练武的一样，十几个人围攻他，他一会儿对付这个一会儿对付那个，到处转，很忙，他可以心对付很多的事情。但是梦中就不行了，睡眠的时候心只能应付一点点小的事情，广的缘是不行了，缘不起来，没有力量缘那个东西。这是昧略，昧是简别定，定是清楚的，虽然境是很少，缘一个境，但是很清楚，略是简别醒的时候，醒的时候心是广泛地缘，我们睡眠就不能广缘，只能略略地缘一点点。

“此善不善，及无记性”，睡眠，有善不善，也有无记。这个我们都有体会：你做个梦，杀鸡、杀鸭子，那是不善的；你做个梦来拜佛，善的。你做个梦来游山玩水，无记的。但是虽然梦境的本身，善、不善、无记都有，但是总的来说，“能与过失所依为业”。睡眠，能够产生一些过失，很多过失从睡眠来的，主要的，“障观为业”。我们修止观的时候，要观，所缘的要去观的时候，如果你昏沉睡眠来了之后，那根本观不起来。所以说在定中最大的障碍，睡眠，包括昏沉，障观——就不能观了。

其他过失也可以依了睡眠而产生。我们说白天我们持戒很好，对一些境来的时候能作主，睡眠的时候就不一定，心里根据自
己习气来了，自己持戒的力量有的时候就发挥不出来了，这个大家有经验。那么睡眠多的人经常做错事情。

还有一个，我们说，这是对睡眠太多的人说，睡眠本来不够的人就不要去管那些了。我好像哪一本书看到，医学方面的，就
是说睡眠的时候，人的脑筋里边要分泌出一种液体，这个液体，要使脑筋要笨的。少数的分泌一点出来，影响不大，如果睡得太多了，它分泌的水太多了，要把脑子笨掉的。所以说，我们说很多人脑筋舍不得用，尽睡觉，越睡越笨，这个就医学上也有依据。在我们这个佛教里更有依据了。脑筋，要用，像刀一样的要磨，你把它保存起来，动也不动它，你说是保存它，结果去看看，锈掉了。有的时候，钢不好的话，锈得断掉了，根本不能用了。稍稍的锈，磨一下还能用，这个锈得不堪了，一磨它就粉碎，粉碎了，那你这把刀就牺牲掉了，没有用了。

那么睡眠是多睡不好，并不是不睡就好。有的人说，“我不倒单”，不睡觉很好，但要看是什么人。有点定力了不倒单是很
好，是精进。我们说，阿罗汉以前佛在世的时候，初夜后夜是念诵，中夜是入定，他不睡的。如果说现在那些人，他也是要勉强地要把自己不倒单，把自己硬梆梆地床上坐在那里。坐在那里嘛，我就看到有一位，他坐在那里，他是不倒单，但我们看到他睡在那里的样子呢，一个头垂下来成个钩钩，我亲眼看到的，他在旁边坐，一下一下的。奇怪了，背会软的，像个钩子，钩在那里，他头已经朝下了，我还做不来，怎么往下没有办法，他头已经朝下了。他大概锻炼出来了，净是那个“不倒单”了。不倒单，他这个精神也不能撑持他这个身，他就是昏沉了，昏沉来了他经常弯、弯、弯，弯到最后，圆过来了。（笑）这个有啥意思呢？还有一位，他说，“我晚上不倒单，吃一顿”，好像是很用功。结果，讲经了——你这样子了，你讲什么都听不到了。念经也是的，要么念还可以，如果说停下来了，一冲一冲又来了，那个没有力了。修行的人这个智慧——一把刀要经常磨的，如果你没有——这个刀钝了，没有力了，修行要成就是不要想，不会有。

所以不倒单要看什么人，我们赞叹不倒单，但是要看什么人，你才初学，根本基础也没有，你去不倒单，反而糟糕。走路也
在睡觉，坐下来也在睡觉，那么说话的时候迷迷糊糊。我们看到有一个，他不是修行人，他很疲劳，又赶夜车什么东西，客来了，在接客的时候，“嗯嗯嗯”睡着了（笑），说话说一半。他是什么呢？他是四川昭觉寺回来，不晓得是灌顶还是什么回来，两天两夜的火车，当时人太多，他说不但是座位找不到，连进厕所都进不去，挤满了。他到了我家里之后，沙发上一躺，话说了一半— — 睡着了，一个温州人。那么这样子呢，你想有什么力量呢？说话的气力都没有了，你还修行呢。当然我们说睡眠也不是睡得太多了，要适当的，中夜睡眠，这个佛也允许。没有到这个水平，不要乱充好汉了——不倒单。我记得日常法师也讲过这个道理，没有到这个时间，不倒单对修行并没有帮助。因为你昏沉太大了，你白天听经也好，念经也好，什么也好，说话也好，都是糊里胡涂的，修行就不能上路了。

睡眠，那么寻伺就来了，这个就是要看那个字了，这个字我看看也不太清楚。我们先等一下念这个原文，先看这个书上的：

寻、伺

云何为寻？谓能寻求意言分别，思慧差别，令心麤为性。
云何为伺？谓能伺察意言分别，思慧差别，令心细为性。

这两句话，麤看不太懂。什么叫寻？能够“寻求意言分别”，我们的意、我们的意言就是说心里的概念。这个概念，心里的
分别，就是我们在动脑筋，心里打转转都是名言。你想一想看，离开名言你能不能思想。你说我今天要吃饭，如果这个饭没有这个名字，这个吃也没有这个名字，那你怎么想，吃饭的事情怎么想呢？想不起来了。你说今天天气很好，天的名字没有，好的名字也

没有，那么你这个思想你就不能表达了。所以我们的思想表达，都要靠名言，名言就是概念。你想想，没有概念的话，你怎么思想？思想里边，脑筋里动的都是概念，都是名言。所以说，思想里边、意里边，就是第六意识，它的思想境界是靠名言来分别的，所以叫“意言分别”。心里面说的话，我们口里说的话是声音。心里说的话就是名言（概念）。那么我们心里的动脑筋都是“意言分别”。“寻求”呢？意言分别，那么就是去寻求那个意言分别，心里的思想、分别心。

它的体呢？“思慧差别”，一个是思心所，一个是慧心所，两个合拢来的，就是这个寻的体。“令心麤为性”。这个寻求的
行相是比较麤重的。

“云何为伺”呢？“谓能伺察意言分别”。同样也是起那个分别那些意言里边的境界。它的体也是思心所、慧心所。但是伺 “令心细为性”，它比寻要细。

寻就是麤的一些形态。伺察，是细的形态。我们在过去的法相的书里边呢，都是打这个比喻：我们说，打钟，一个锤子 “咚”一下打上去，这个声音“咚”一下子呢——麤，比作是寻；那么伺呢，就是说，这一下打下去过之后，这个钟并不是咚一下就完了，它“嗡嗡嗡”的响半天，这个声音就细，这个就是伺，伺察。寻伺的分别一般用这个比喻。

也有的，我那个在南普陀的时候也打个比喻。一个猫抓老鼠的时候，开始东抓西抓的，东跑西跑地在找——寻。寻老鼠，最后寻到了这个洞口，知道它在里头，那这个猫就不跑了，不动了，气也屏住了，就扑在那个洞里边，等它出来——这个是伺，心细了。一个是麤的寻，一个是细的观察。那么寻伺的分别呢，一个麤一个细，反正就是这么回事。看广的：
【广】 云何寻？谓思慧差别，意言寻求，令心麤相分别为性。意言者，谓是意识，是中或依思，或依慧而起。
分别麤相者，谓寻求瓶衣车乘等之麤相。乐触苦触等所依为业。

“云何寻？谓思慧差别”，思跟慧的心所的一部分，是它的体性。“意言寻求，令心麤相分别为性”，它那边的，寻求，意言分别，他这里这个句子给你改动一下，好懂一些。他说，“意言寻求”，在思想里边的境界里边去寻求。寻求，令心麤相分别为性。使这个心以麤的分别就是它的体性。就是说寻求的时候——在心里边寻求，是心是比较麤的，这个分别心是麤的，就是寻。

那么什么叫意言呢？“意言者，谓是意识，是中或依思，或依慧而起”，意言他就是说意识，意识里边的活动。或者是靠思
心所，或者靠慧心所，来起这个他的行动。

“分别麤相者”，他说这个令心麤相分别，什么叫分别麤相呢？打个比喻，“谓寻求瓶衣车乘等之麤相”，假使你看一部车，或者一件衣服，麤麤地观察一下，麤麤地去看一看——仔细的没有看到。假使我们一件新衣服，店里边拿出来一看，“哦哟，很漂亮”。那个就买进去了，但是没有仔细看，仔细看——一个洞洞在里边，破的。一个小小的一个小眼眼，那再挑一件，那不要了。所以麤是看不出来的，要细才看得出来。那么是看麤相呢，里边不仔细了。

“乐触苦触等所依为业”，他寻之后，产生一个乐的触或者苦的触。触就是受的因，这个乐触苦触，就是说受还没有明显地
表达出来，但是就是根据这个乐触就会产生乐受。根据这个苦触，就产一些苦受了。那么有了这个寻的分别呢，那就已经把这个苦乐的因素造成了。你假如寻了之后，将来你就感到很满意，或者这样寻，感到很不舒服。
【广】 云何伺？谓思慧差别，意言伺察，令心细相分别为性。细相者，谓于瓶衣等，分别细相成不成等差别之
义。

这个伺就是反过来，细了。“谓思慧差别”，也是思心所慧心所的一分，它的体性。“意言伺察”，在心里边仔细地起观察。 “令心细相分别为性”，前面是麤相，这是细相。心里的形象比较细了。分别的形象比较细，是它的体性。什么叫“细相”？“谓于瓶衣等，分别细相成不成等差别之义”，那么就是说看这些东西不是麤麤一看，要仔细看，看它到底好不好，那么就是说一件很漂亮的衣服，仔细一看的话，里边很多眼眼，或者有些那个什么脏的污迹在里边。那么当然人家不会要的，要换一件了。麤看，是看不出来了。差别之义，好了，这个就是它的寻伺就完了。

那么我们补充材料，这里我们是写了一点，照出来也不太清楚。反正你们有《百法》的，就把窥基大师的那个找一下就可以了29。不抄也可以，回去自己到书上抄，清楚得多。没有拿到的就抄一下。我们看原书，看一看。

“言寻伺者”, 他解释寻伺, “寻谓寻求，令心怱遽，于意言境麤转为性”，那个寻求，寻伺都是心，怱遽，就是急急忙忙的样子。这个猫抓老鼠的时候，还不知道老鼠在哪里，它东跑西跑地在看，令心好像是到处去看。“于意言境”，于心边的这个分别的名言，“麤转为性”。它的活动，“转”就是活动，麤的活动，是他的体性。“伺”是“伺察”，“令心怱遽，于意言境细转为性”，同样使心浮动，怱遽就是在追求、寻察，心是浮动，不是静下来的。“于意言境”呢？但是细了，比寻要细，“细转为性”。

“二法业用”，这个寻也好伺也好，它的产生的功能、作用，都是“以安不安住身心分位所依为业”，或者是不安住，或者
安住，身心，自己的心也好，身也好，或者是产生安住的那个感觉，或者不安住。就是前面的苦触乐触，乐触就是说，还是安住的一些感觉，苦触就是不安住。那么这个就是它的业用。

下边解释什么是意言。“意言境者，意所取境，多依名言，名意言境”，什么叫意言境呢？他讲得很简单。“意言境”，解
释很多，有各式各样的解释，这个是最扼要的，因为意里边取境。我们心里边要起念头，总离不开名言，就是离不开概念。没有概念，你怎么思想呢？我们心里的思想就是说话，心里面说话，心里面说话就是要有一些词句，就是名言（概念）。你说话的时候你还总是要，“香炉，香盘”，这个名字总要有，你如果这个名字没有，你怎么说？你木头的名字也没有，你说香盘知不知道，一个木头的，一个平平的，一个方形的，这个东西，香盘。你如果木头这个名字也没有，方的名字也没有，那怎么说了，什么都没有，不好说，那心里也一样的，这些木头概念也没有，香炉的概念也没有，什么概念也没有，就是稀里胡涂，你怎么说呢？那个就没有办法说了。

心里边说话，心里缘的境都依名言，都依概念来做它的指挥。那么这个就叫“意言境”，意就是，意里的活动，第六意识的
活动，离不开名言。那么它的境就是名言。所以说意言境，就是心里的这个动态，简单说就是心里的活动状态。

“或曰：寻伺二法为假为实”，那么有的就问，寻伺两个法，它是有实体的呢，还是假安立的？回答，“并用思之与慧各一分为体”，它们本身没有一个实体的法，就是思心所跟慧心所一部分是它们的体性。那么就是寻伺这个东西，就是我们思心所和慧心所合拢来的，就是它的一个体。它的实体是思、慧，它本身没有实体的。“若令心安即是思分”，那么你就是心安不安住了。怎么样子心安住，怎么样子心不安住呢？他就是跟你说了：假使你用思心所的时候，思心所使心安的，那么就是思心所的作用，你在用思心所那一部分。假使你心不安的呢，用慧心所那一部分。为什么原因？“盖思者徐而细故”，这个思心所，它的作用比较慢，而且细致。所以说你用思心所的时候，既然很徐、很安详、很细致，它的心里安的。而慧心所呢——“则急而麤”，它的这个行相是比较急而麤动，那么使你不安了。“是知令安则用思无慧，不安则用慧无思”，那么这里它的业用——一个使你安一个不安。那么可以追溯到，令你安的，就是你用的寻伺是用思心所那一部分，没有用慧；假使令你不安的呢，你用的是慧心所，没有用思心所。因为思心所使你安了，慧心所使你不安了。那么这是一个解释。

“若通照大师释”，那么另外一个大师他怎么说呢，“有兼正”，照他的解释，他不是说用这个不用那个，他说一个是正一个是兼。假使说你正的、主要用思心所的时候，那么这个急的慧呢，“则随思能令心安”，你重点在用思心所，那么这个慧心所本来是急躁的，它使你不安的，但是你重点执着在思上，那么这个急躁的慧呢，它随着思心所它也帮助这个起安的作用。就是说两个心所都有，不能说用慧不用思、用思不用慧。你主要是用思，那么慧心所的急躁力量呢，也附在思心所的细上面，也使你心安。假使你是用慧为主的，正用慧的呢，思是兼的，那么这个作用——思心所的这个安的作用，也跟着慧，使你不安。所以说两个心所都有。这是照通大师他这么解释。因为他说寻伺两个心所不能说一个用一个不用，它们都有，就看你重点用哪一个。用哪一个呢，安不安的作用就以重点的那一个来判别。

那么这一个里边，就把寻伺两个心所讲得是比较细致。我们寻伺心所讲得很多，各式各样的书里边，像这样子比较仔细地讲
呢，最仔细的大概还是这个了。再仔细的好像还没有看到过。那么讲这些心所法呢，我们说《百法》、《五 蕴》、《俱舍》，什么讲法相的书都会讲一套。就是有详略的不同了，还有他的这个体系的不同。假使是有部的——有部体系，他这个心所法里边

都要服从他的主要体系的；假使经部的，有他的体系；讲唯识法相的有瑜伽的体系；讲《成实论》的又有它的体系。里边大同小异，不会全部一样，如果全部一样的话，那么怎么几个部派？不会分了。正因为它有所小小的不同，就分了很多的部派。有的地方呢，其他地方不同，这个地方同的，也有。

我们看法相书，第一个，参考其他的东西，是把它的意思更明白的透露出来；再一个，要注意，就是说每一个宗派有它的体
系，你不要把它的体系扯到这个宗派里边来。所以说我们参考法相的书，查字典也好，就要注意这两点。一个是正面的，就是说，这个意思他说了一面，那一面它没有说的，其他书可能说了，可以作为它的补充。

但是还有一个作用方面——每一个宗派都有它的体系，符合于它体系的不能用到其他的宗派里边去。这个就是说假使去硬
套的话，就会弄错。但是也有一些宗派是相同的，同样是一个名相用一样的解释的也有。因为从根本的部派（十八部或者二十部）来说，它里边总的是大众部、上座部，上座部里边有很多相同的，大众部里边也有很多相同的，大众部和上座部里边不同的很多。（11A）那么上座部里边有部跟四分律部（昙无德部）是很多地方有相同之处，都是上座部但是也有不相同之处，那么里边，就是说各式各样的，那么演变到后来的这些宗派就是法相宗、天台宗等等。他们讲的法相也有相同之处也有不同之处。

所以说第一是不要硬套，第二是可以参考。参考的时候要注意体系。在这个能够注意体系的情况之下，参考人家的，可以使
我们自己的意思更明了，更突出，更能够显示烘托出来。这是参考书，要注意这些原则性的问题。

那么这里就是说我们把《五蕴论》，色蕴讲过了，十一个色法。那么受蕴，一个受心所讲过了，想蕴是想心所，那么是也讲
过了。想心所取相为性。那么这行蕴里边，五十一个心所法，讲的是相应行，就是行蕴里边有两种，一种是相应的跟心相应的。跟心同时生起的。还有一种，不相应行。同样是迁流造作的行蕴里边所摄的，但跟心不相应的。那么这就是心不相应行。

我们现在要回顾一下以前的。还是我以前讲过几徧的，看大家忘了没有。五蕴，色蕴什么为性？“变碍为性”这个不要忘记。受蕴呢？“领纳为性”，领纳这个触或者领纳前的境，三和合而生触之后，本来三和合是各是各的。但是一和合之后就改变，这改变使这个触得到改变的行相，这个触又流传到受，受就把它表面化出来，就是苦、乐，这个东西就来了，这是从根本的三和合的变化来的，那么受是“领纳为性”，领纳这个变化——触的变化。那么想呢？“取相为性”这个一定要记住。行，“迁流造作”，识是了别，这五个根本的要知道。

讲到后头，五蕴讲完了，就要讲十二处十八界，什么叫处，什么叫界将来都要讲。处跟界跟蕴的关系。色处对色蕴来说，还
是色处跟色蕴是不是同样的？还是色处就是色蕴，还是色蕴就是色处，还是色蕴里边还包的色处其外的？这个看怎么回答。那我们说假使色蕴是不是色处，该怎么说？色蕴里边有一小部分是色处，还有很多——有色声香味触、眼耳鼻舌身，都是色蕴，还有无表色。那么我们再反过来，色处是不是色蕴？色处应当不能说是色蕴。色处仅仅是色蕴的一部分，应当反过来说，色蕴里边有色处，而色处包不了色蕴的。色处是色蕴这个话是不能说的。因为是色处小，色蕴大，色蕴能包色处，色处包不了色蕴。所以说一定要反过来说，色蕴里边有部分是色处，而色处不能就是色蕴。因为色蕴很多的东西不是色处，眼耳鼻舌身、声香味触、无表色都不是色处。那么色处不能是色蕴，那这一类的回答就是避免说错话，这个要知道，那么后边还有些分别，这个以后慢慢说。

今天，我们说把行蕴里边的相应行讲完了，就是说五十一个心所法，五个是徧行：徧一切处，徧一切地，徧一切心，徧一切
识，就是说。还有五个是别境，它是给各别各的境的。欲是所欢喜的境、所爱的境；那么胜解是决定境；还有这个止、观是所观的境；念是串习境。它自己的境产生的。那么有的时候一个个产生，或两个两个。我们这里是说的，有一必有一切。这五个是分不开的，在《俱舍》里边，也是分不开的。那么五个别境，还有，下边就是善的心所法，信、不放逸、精进、轻安等等，一般说十一个，《俱舍》是十一个。这里大概总个没有去数它。那么，还有烦恼行，根本烦恼、小烦恼。根本烦恼是六个或者是十个；小烦恼，一般二十个；那么还有这个不定法，这个就是说不一定是善也不一定是恶，都通的。睡眠是恶的还是善的？你做好梦就是善的，做恶梦就是坏的，做坏梦就是坏的，做一些无记的梦，糊里胡涂的，那是无记的。睡眠如此，恶作也是通三性，你好事恶作是恶的，做坏事你悔了是好的。这个是恶作也通善恶的。那么这个寻伺，当然你说心里想的东西各式各样都有，你如果在观，寻伺在观有寻有伺，离恶不善法，修初禅定，那当然是好的假使寻伺那些经里的话那是更好的，如果寻伺做坏事，那就是坏的。所以这些也是通三

性的，所以说不定，不定是不一定是善、不一定是恶，但是通的。那么心所法我们讲到这里，大家要去把它归纳一下。下边是心不相应行，我们下一次讲。

第十讲

今天我们把心所法讲完了，五十一个心所法。下边是“心不相应行”。

丙七 心不相应行

云何心不相应行？谓依色心心法分位，但假建立，不可施设决定异性及不异性。 彼复云何？谓得、无想等至、灭
尽等至、无想所有、命根、众同分、生、老、住、无常，名身、句身、文身、异生性，如是等类。

这里“心不相应行”说了十四个，《百法》里边是二十四，所以说开合有所不同，这是《大乘五蕴论》，根据根本乘的《五
蕴论》来的。那么根本乘《五蕴论》，它就是讲的是六十四法、七十五法，这里，那就要多了。很多是根据《百法》讲的，但是名数并不完全一样。在不相应行里边就少了十个，所以不满一百个。
【广】 云何心不相应行？谓依色心等分位假立，谓此与彼不可施设异不异性。此复云何？谓得，无想定，灭尽
定，无想天，命根，众同分，生，老，住，无常，名身，句身，文身，异生性。如是等。

我们看《广五蕴论》。“云何心不相应行？谓依色心等分位”。这个我们两边一对照，这个“等”就是色心心法。心所有法，
色法，心法，心所有法，它的一分，它的一个部位，它的变化的地位，假安立的。

但假安立，“不可施设决定异性及不异性”,“谓此与彼”，这个不相应行法跟那些心王心所色法，不可说它是不同，也不能
说它是同。因为它同的话，它分位是不一样，它是它的一部分，它是它的某个部位，才说它这个不相应行的。那么你说它是不同的，它的体就是它们三个，就是三个东西合拢来，在不同的部分，不同的地位，它产生这个作用叫心不相应行。

所以说跟那个色法、心法、心所法，不能说异也不能说不异，那到底异不异？这个你们去回答。我们说话不能模棱两可，你说这个东西跟它又像又不像，这个话没有用的话，“又像”个么就像了，“又不像”就不像了，怎么叫又像又不像？不像就不像，像就像，为什么说又像又不像？这个是在中观里就尽量不说这一类的戏论。你说的话，没有一个一定的，这也不是那也不是，那么什么？那么这里说，又不可说是异也不是说不异，它这么说，我们怎么看法？

“此复云何”？下边说，那么这些是什么东西？哪些法？“谓得、无想定、灭尽定”，这个我们就看，“无想等至”，等至就是定，“灭尽等至”，这个等至就是这里写的定，等至两个字，这个广论就给你解释，就是定。“无想所有”，这就是无想天，有的说无想异熟，异熟果，修了无想定之后，感的异熟果就生了无想天去了，所以这里“无想天”。“命根、众同分、生、老、住、无常”，一般，生住异灭，灭就是无常，异就是老，“生”，“住”，这里老就是“异”，生住异灭，就是生老住无常，讲的方式不一样，意思是一样的。

“无常”就是灭掉了，一般来讲，无常来，就是死掉了，这个最大的无常就是一期生命。那么平时都有无常。我们说从早上
一条河，我们再看那个河的水，你说河变了没有，每一刹那水都在动，你现在看的河跟昨天的河不一样，跟前一小时的河也不一样，甚至于跟前一刹那的河也不一样，不断地换新的。就像我们多宝讲寺，今年来看看这么两个人，明年来看看，不对，又调了一批人，后来看看又是一批新的。这一次我们讲不要调了，这样尽调也不好。多宝讲寺总是那个庙没有变，但是人不断地在变，那么以后要稳下来了，不能变了。再变的话学不出法师来了，一年、半年是学不成法师的——起码六年。所以说六年一定要稳下来。

那么这里就是还有名句。“名身、句身、文身”，就是名句文身。“异生性”。一共这么多，“如是等”，那么多。

那么，这里我们先要说一个，什么叫“心不相应行”？它的体是说了，就是色、心、心法的它的一部分，它的一个不同的地位，假安立的，这是它的体。这个名字怎么安的？为什么叫“心不相应行”？那么我们《俱舍》里就很简单扼要地说一句，一个定

义，它说“体非心所”，它这个法不是心所法，它虽然行蕴里包的呢，不是心所法，心所法是跟心相应的，相应行，它既然不是心所法，就不跟心王相应，所以叫心不相应。这是解释一个“心不相应”这四个字，心不相应的这个意思就是说它跟心王不相应的，不是心所法，心所法跟心王相应的，一起生起来的。那么再说个“行”，它是五蕴里边属于行蕴所摄的，叫这个叫“行”，心不相应的、行蕴里边的那些法叫心不相应行，这个就是说“心不相应行”它的名字的含义就是这个意思。

预流四支

在讲“心不相应行”之前，我们要带说一句其他的话，就是为了学习的深入跟巩固，必须要说。我们说在《广论》大家都听
过了，这个就是说：依止善知识，听闻正法，如理思惟，法随法行。这个这是预流四支。你要得预流果，先从这个四个支分下手。第一个依止善知识，要选择善知识，是合格的、又是满足这个要求的。那么康萨仁波切，他的决择，在末法时期，十个要求的人不好找，最少要满足两个，那么就是说第一需要有持戒，第二个是悲心。持戒就是说别解脱戒、菩萨戒、乃至三味耶戒都要认真地持，而不犯的，或者犯了马上忏悔的，大的不犯，小的犯了就忏；悲心，就是说一切——自己修行也好、做事情也好，都是从利他出发，不为自利。

我们昨天收到一封信，他说：“我们要修行，目的是什么？为自己成佛，要度众生，度众生也是为成佛，好像从头到尾都是为自己。修行，把它搞了半天都是为自己”，这话对不对头？大家想想对不对头？完全错误了！他好像《金刚经》没有看，无我无人无众生无寿者。你真正证到家的时候，哪怕是阿罗汉，这个人根本就不存在了，还有什么为“我”呢？你在凡夫的身份，当然是为“我”，这个是为“我”，到了那个高度的时候根本没有“我”了，就是为众生了——彻底地，无私地度众生，那一个“我”在哪里呢？所以说真正你到佛的境界，根本谈不上这个“我”、为“我”，这个话、这个标签阿罗汉的头上都贴不上，你再贴到佛的头上去，根本贴不上，所以这是从凡夫的一个戴着有色眼镜来看佛、看圣者，那么产生这一种迷惑，他所以说，他说：感到什么都没有劲，一切还是为自己，搞了半天还是为自己，好象就提不起劲来。这个他就是教理没学好，根本就对佛教，可以说还不理解。

佛教根本，我们说最起码的是补特伽罗无我，我们说一切法，所谓一切法，那么什么色法、心法，最后总结一切法都是无我。哪个无我？补特伽罗无我、法无我。这个就是《百法明门论》的一个结构，那么它很明显地说补特伽罗没有“我”的，怎么说会有 “你”？所以这个话就是没有好好思惟了。

我们再说，依止善知识，一切法，就是说，要有悲心，要有持戒，有这两个就可以依止，没有这两个，讲经讲得再好，修定修得再深，弘法的勇气再大，魄力再大，等等，不能依止。来个简单的话——不能依止。他那么多好处，八个优点，怎么还不能依止？没有戒、没有悲心——不能依止，这是康萨仁波切说的。

那么我们善知识依止以后，干什么？依止善知识不是说给他做做事情，在他身边沾个光，人家说起来我是做侍者师，拍起照
片来我有一份等等，不是这个目的。目的是听闻正法。听闻正法，所以说它的目的是为听闻正法。

听闻正法之后是不是就算数了？听的时候听进去了——皮面的、浮在面上的，就是我们海公上师说的“水瓢上记账”。这
个打水的瓢瓢，以前是木头做的了，你把它帐记在上边，水一打，一个瓢，把它的字都洗掉了、没有了。那么你这个，经过事情一冲，你听的经都没有了、不起作用了，这就忘掉了。那么要怎么？要刻在这个上头，木头上你把它刻个槽槽，把字刻上去了，你水打好了，这个东西还在。怎么刻？思惟，如理思惟。那么你说听了正法之后，要进一步地深入，非如理思惟不可。

思惟之后，还要法随法行、依次行持。这个就是说这四个叫预流四支，也是我们在道前基础——“菩提道次第”道前基础，
非要做到的，没有上路之前这些事情要做到，然后才能上下士道，那么这些东西，我们现在开始走路，也是要准备这个资粮。听闻正法，总算我们在讲经，听了。如理思惟，就是讨论。

参考书的问题

心不相应行第一个是“得”，这是最麻烦的一个东西，《五蕴论》讲的比较容易，是一个基本的概念。在《俱舍》里边，如果你自己看《俱舍》，我可以下个定论——你看不懂（笑）。这个得，“得非得”那一节，你看不懂，这个里面牵扯到很多理论的问题，也牵扯到有部的体系，他们思想体系的问题。所以这一个是不好搞的问题，所以说你们开始学，就不要学得太深，就把这个基本概念在《五蕴论》上面学到了，或者《百法》里边的，学好了，就对了。

这里我再提一句，就是参考书的问题。参考书我们指定的参考书有：学的是《五蕴论》，指定参考书三本够了。那么有《俱舍》的人，翻翻也可以，但是不强调，甚至于有些“得非得”太难的，最好不要翻。一翻的话把你的脑筋都搅昏了，你倒把简单的概念都抓不住了。因为你走得太远了，离开这个原地就太远，就搞不清楚了，等于说你到了新的城市里，你跑开了你家里，你本来亲戚家里住在那里，你跑得远了之后，你回不来了，为什么？找不到路了，迷失方向了。那么就是说参考，就这三本基本的，可以 — — 基本够了。

这一个方式，并不是我们想出来的，是我们的传承。海公上师到哲蚌寺，依止康萨仁波切学法。康萨仁波切是当地的，当时
西藏的日月二轮，显密的经典精通无余，什么都懂的，什么经教都懂的。但是海公上师去学的时候，带了一部藏经，用骡子驮了一部藏经去的。结果，他要学，要好好学。结果跑到上师康萨仁波切那里，就叫他学《现观庄严论》，这是般若的一部论。那么海公上师一部藏经拿出来要参考，康萨仁波切把这个藏经里边抽了两本《摩诃般若》、《小品般若》，两本交给他，这个做参考，其余的全部收起来，他的库房里锁起来了，不能看。只两本。这两本，那么他就盯了这两本看。书读百徧，其义自出。经常盯了这两本看，集中优势兵力，打歼灭战，攻下来了，《现观》学得非常好。那就是说要把这个力量集中起来，不要到处分散，这个看看，那个看看，看看看看，看到后来，到底你看什么都忘记掉了，看到不晓得哪里去了。所以说，把主题不要忘掉。

参考的书，初学的时候不要太多，这是我们的传承。康萨仁波切对海公上师的教诫就是这样子的——一切书给你锁起来了，
不要看了。图书馆我们为什么不开放了？就是这个原因。一开放的话你什么都看了。我们那个时候有一个居士，他在图书馆管理员，他本来是学黄教的，一看里边红教，白教，看得来搞昏掉了，结果他自己该学什么都不知道了，不但是没有进，退下来了，黄教不修了，退了，那就退掉了，红教又修不起——没有人教。所以说我们这个学的方式，我们今天再说一下，就是参考的东西不要太多。太多，你迷失方向。

我们现在现有的三本，一本是《广五蕴论》，一本是《百法》的窥基解，一本是普光的疏，这三本基本够了。如果其他还有的，稍稍地参考一下就是了，不要太多地去看，因为太多的那些问题越扯越远了，对你初学没有好处。那么现在我们“得非得”，我们是参考了一些，《俱舍》的给你们知道一些就完了，不要你们懂下来，提问题不会问，我不会问你这个。如果你这个懂了更好，但是我提的问题，不会问这个，那么我们问的就是后头三个，根据《集论》的。

那么现在我们把这个笔记给大家说一下，这个“得非得”的问题是一个麻烦的问题。但是我们初学，就把它说得简单一些，这是《俱舍论》里边，也是最简单的，后头麻烦的都没有拿出来了。如果麻烦拿出来，你头要昏了。那么《俱舍论》里边，“得非得”是什么？我们先看《五蕴论》，什么叫得？

得

云何为得？谓若获，若成就。此复三种：谓若种子、若自在、若现前，如其所应。

【广】 云何得？谓若获，若成就。此复三种：谓种子成就，自在成就，现起成就。如其所应。

“云何得？谓若获，若成就”，得的名称是两个意义，一个是获，一个是成就。那么得有三种，成就或者获又分三种，一个种子成就，一个自在成就，一个是现起成就。那现起成就呢，有的地方就叫现行成就。它是“现起成就”，在《五蕴论》么“现前成

就”，其他书里么“现行成就”，一般是“现行成就”。“如其所应”，那么根据它的意思，就是它哪一种属于种子成就的，就是种子成就；哪一种含意属于自在成就，自在成就；哪一个方面是现行成就的，就现行成就——“如其所应”的意思就是这个。那么我们先把《俱舍》的，获、成就，为什么引《俱舍》？它没有讲。什么叫获，什么叫成就？在大乘里边，《唯识》里边，获、成就是一个意思，但是基本上说，“根本乘”里边，获、成就是不一样的，有区别。

什么叫获？获有两种，《俱舍》30里边说“未得今获，已失今获，创至生相，将成就故，名为今获”，《俱舍论》里边就这
么说了。获又分两种：一种，没有得到的现在得到了；一种，已经失去，现在又得到了。那么来说，没有得到的是我没有的，现在得到了，第一次得到，已经失去了，也没有了，现在又得到了，那是还是新得到了。才得到的那一刹那，这个法，就是这个才得到的那个——一个法有它的生住异灭，生就是说才开始生起来，还没有住，还没有到现行，正在生起来，就是这个法正要生起来的时候叫获，真正得到了叫成就。所以说开始生的那一刹那“创至生相”，它才生起来，还没有真正住，还没有到住的时候——还在未来，“生相”在未来，“住”在现在了，所以说真在要现在跟未来交界之处，将要到现在了，这个要生出来了，那么这个叫获，以前没有的，现在第一刹那得到了，还没有显出来，已经就要出来了，叫获，出来之后就是成就了。

成就也两种“先未得法，今时已得”，以前没有得到的，现在得到了。假使说修初禅，从来没有得初禅过，现在修定修定，
修得好，初禅得到。那个是，开始快要成就之前，起个获，就是说初禅的苗子出来了，到了初禅真正成就。成就了，这是叫成就。从来没有得到的成就了。或者第二个“先已得者，今复不失”，假使说你昨天初禅得到了，现在初禅还没有失掉。初禅怎么会失掉？起烦恼就失掉了。初禅，我们说要几个条件，“离欲恶不善法”。要离开欲界的男女之欲，离开瞋，还有疑、瞋恨、掉举，这些法除掉之后——把它压下去，不冒出来了，现行没有了，这个初禅就成就。那么如果你一起欲念，初禅就退掉。

我们经常打这个公案：有一个仙人，五通仙人就是说修外道的，他得五通。佛教里边六通，一个漏尽通，就是断烦恼的这个
通，外道是永远得不到。他们最高是五通，那么这个五通仙人他有神通，能飞行自在，那个国王非常相信他，那么他每天，请他应供。就是每天中午这顿饭，请这个仙人，叫他王宫来吃饭，就是请它应供。这个仙人也对国王的非常的恭敬，他对国王也有好感了，他也就答应了，每天来应供。每天到午前，总是十一点左右，或者十点多快十一点时候，国王就跑到平台，他们也我们前面的一个台一样，它要大得多，国王的平台。他这样等，等一会儿，就看见，远远的一个黑点来了，跟飞机一样，飞过来了，声音不大，就是。飞过来之后，就是五通仙人飞过来了，国王赶紧接住，那么那个仙人的脚踩在国王手里边，国王嘛手慢慢放下来，放在地下，这个仙人站稳了，就引他吃饭去，吃了饭，他到了平台上，一送他他一飞飞掉了，每天如此。这个国王也很高兴，供养那么大、神通广大的仙人，福气应该很大。

那么有一天国王有要紧的公事，他这一天不能等，不能来接他了，那么很着急，焦头烂额的，“今天不行了，今天这个仙人来了我没有时间接他了”，非常着急，那么国王的女儿说“父亲，你着什么急，我来接好了”，他说：“你怎么会接？”她说：“我天天看你接的，我怎么还不会，手一摊这样就行了。这个，我怎么不会”，“好，”他说，“你会接，那很好。我今天有事情实在来不及，没有办法”，他就去了，“你好好接，接好了请他吃饭”，国王的女儿这么接了，那一天远远地看见一个黑点来了，她就去跑到平台上，等在那里，这个仙人也照样子，看有人接就来了。一接，对了。这个仙人赤脚的，碰到这个公主的手，很嫩，很细，感到柔软的感觉，很舒服。（11B）一舒服好了，神通没有了。起了欲念，神通没有了。

那么这个仙人不好说了，“我神通没有了”，不好说。他就慢慢地去吃饭，吃了饭以后呢，回去了。公主送他到平台上回去，他说，“我今天不飞了”，干什么？“你们那么庄严的国家，这个城，这个首都那么好，我从来没有看过，飞来飞去很快，看不清楚，今天我慢慢看，我要一步一步走回去，看个仔细才回去，不飞了，不飞了，平台不去了”，他就一步一步回去了。实在他很难为情，飞不起来了。那什么原因？就是说你起了欲念，这个神通就失掉了。

那么他这个就是说，没有失掉，那就是获，他就是成就了，已经得到的，到现在还没有失掉，这就是成就，这个方面已经成
就。初禅，成就初禅。或者你成就他心通，你已经得了他心通，到现在还没有失掉，这个时间都叫成就。那么才得到的那一刹那叫获。这是《俱舍》的原义，就把获跟成就分两个档次来看。

我们这里，在唯识里面就没有讲得那么细。所以说我们要学唯识之前要学《俱舍》也是这个原因。很多基本法相，《俱舍》
里根本乘讲好了，《唯识》就略过去了，不仔细再跟你讲了，不要重复了。欧阳竞无是我们的法相家，是我们民国以后的法相家。杨仁山去日本，拿了很多的法相书回来，出版了很多的研究的东西，后来创立了一个“支那内院”，这里边最出色的就是欧阳竞无，是一个法相的专家。欧阳竞无下边突出的弟子吕澄，吕澄是在解放后还在的，现在是没有了。那么欧阳竞无就说这个话，他说你说学法相没有《俱舍》的话，就像树没有根，就像水没有源。那就是说你无源之水，无根之木，那是不会长的。水没有源头的话，你水流光了就没有了；树没有根的话，你这个叶子慢慢地枯掉了，再不会长了。我们摘下来的花是插在瓶子里边，没有根的，它会不会结果？明年会不会再开花？不会。它一阵子过了就完了，这个丢掉了，没有用了。那么你说学法相，先学《俱舍》也就是这个原因，许多细的东西，都在根本乘讲了，在高层次的唯识呢就不讲了。所以说得跟成就的详细分别，这个里边就不讲那么多了。

他这里讲成就分三种，“此复三种，谓种子成就，自在成就，现起成就”，那么什么叫“种子成就”，一切有情身上有一些
潜在的功能，他这个能力能用出来的，但是现在没有用出来，种子成就，他有这个种子。假使说我们的无漏，我们听闻正法的话，它有无漏种子在我们心里边，阿赖耶识里边。印光法师经常说那个话，你只要听，念了经之后，听了经之后，这个金刚种子就在你八识田中种下去，将来总有一天要破窗而出，把你业报感的东西破掉，成一个无漏的东西。那这个就是说你种子下了之后，就这个功能已经在身上就有了，就是种子成就，但是现行，还没有拿出来了，还不能够现行。

第二个“自在成就”，以这个禅定、神通等势力，就是说你已经成就禅定了，你有神通了，你要用就用，但是不是一天到晚
在用了，我们都看这个神通会飞，一天到晚在飞，这不会吧。他总是平常跟人一样，他有需要的时候飞一下，没有需要就不飞了。那么他这个能力，功能，在身上，自在的，我要用就用，我不用就藏起来，那么叫自在成就。这是专门指高级的那些功能，不是一般普通的凡夫有的，就是说神通、禅定之类的东西，他有这个自在权，我什么时候用就能用得起来，这个力量他有了，这是成就的一种。

“现行成就”，就是当下成就的现行的东西，你现在正在现行，他成就，不成就么怎么现行？这个是现行成就。假使你现在
在看书，那么你假使以前，学过法相的，法相的基础成就了的，那你看起来很自在，什么东西都迎刃而解，没有什么困难。那就是现行成就了，当下就有那个东西。假使你神通，你在显神通的时候，现行成就，这个时候你正在用它。“如其所应”，这三种，根据它哪一种类，属于哪一种的，照着去分，去分配去，一共有三种。

那么这里，得就是讲了那么多，这还是简单的。我们现在要记的，记三种成就，种子成就，他种子有了，还没有现行出来；
自在成就，他这个功能已经会了，就是说，假使我们说书法家，他画画的功能他有了，那么他要画就画了，这个不一定一天到晚在画了，什么时候需要他画、写字的时候，他就写起来了，一般人就写不好了，一般人也画不来了，这是自在成就；现行成就，就是正在起作用的时候，现行成就。那么好了，我们得，就知道这一些就够了。什么叫得？就是叫获或者是成就。那么成就有三种：种子成就，自在成就，现行成就。好了，能够讲到这个，把这三种成就意思会到了，目前的要求够了，不要你再多了，以后，当然还要讲了。

无想定

云何无想等至？谓已离徧净贪，未离上贪，由出离想作意为先，不恒现行心心法灭为性。

“云何无想等至？”这个《五蕴论》就说等至了，等至就是定，这里就看出来了。平等持心，到达那个定的境界，叫等至。
我们以前说过，等至、三摩钵底、还有三摩呬多、三摩地等等都是各式各样的定。三摩呬多就是等引，引出神通，引出这个神通功德等等。“无想等至”，这个就是说，我们这个无想等至就是无想定，是因。无想的果，在无想天，这是果。那么我们就要说这是因，修无想定，并不是生到无想天去。什么叫无想等至？“谓已离徧净贪，未离上贪，由出离想作意为先，不恒现行心心法灭为性”。这是《五蕴论》，再看《广五蕴论》的：
【广】 云何无想定？谓离徧净染未离上染，以出离想作意为先，所有不恒行心心法灭为性。

“云何无想定”，定就是等至，这个已经解释出来了。“谓离徧净染”，他的“徧净贪”，一个“徧净染”，一个贪，一个染，这个是一样的，它给你解释出来了。“未离上贪”，“未离上染”，染就是贪。“以出离想作意为先，所有不恒行心心法灭为性”，一样的。

这里我们有很多名相，如果你名相不知道的话，这句话你给我背下来，你也讲不下来。为什么，你名相不知道。

先说“徧净”，三禅天，最高的是徧净天，第三禅，第三禅的徧净天的贪心，就是染污，已经离掉了，那就是超出第三禅了。
我们说为什么不能离开这个地？三界九地。大家都知道，欲界是一个地，五趣杂居地；初禅，离生喜乐地；二禅，定生喜乐地；那么这个第三禅的最高的三层天是徧净天。第三禅的染污的贪已经除掉了，那就不会生第三禅去了，已经离掉了，但是“未离上染”，第三禅以上的第四禅，第四禅的贪还没有离掉，那么正在第四禅之中了。离开三禅了，第四禅还没离开，你这样子的，那就是说得了第四禅。三禅已经离掉了，第四禅的禅定得到了。那无想天也很高，第四禅的定才能够修无想天。

“以出离想作意为先”，这个是外道修的，外道，他因为什么？他也知道我们众生的这个生死，根源他认为是想，你各式各
样的想：男的女的、好的坏的，这些东西把他生起各式各样的烦恼，这是流落生死。他的想法，你只要想灭掉了，那么这些其他的烦恼也不会起了。你男女之想没有了，你贪什么？当然不会贪了。那么他认为这个，就可以得涅盘，他以为修了无想定，把想离掉了，就会得涅盘的。所以“出离想为先”，以出离三界的想，以为这个样子就出离了。以这样的作意，这样的想法，开始修那个定。

那么修那个定，依靠那第四禅的这个禅定，就是广果天的那个天里边。他修了之后，把想灭掉，他认为这就是得涅盘了。那
么我们说无色界不是有非想非非想天？他也是想差不多没有了，这个想已经很微细了，你不是更好吗？外道，总是执着，第四禅的天，身体还在，你心灭掉了，还有个身体，不会断灭的。如果到无色界去了，身体已经没有了，这个心也没有了，那是他这个人就不见了，他说糟糕了，这就慌起来了，不敢修，只修第四禅。第四禅的无想天，尽管你心没有了，身体还在，他总想没有断灭，他是常见，就怕断灭掉了。那么这是外道的，智慧不彻底，他就搞这一套。这样子，他就以为得了，想灭掉就入涅盘了。那么他这样修的定，以第四禅的广果天来修，这个禅定来修的。

那么证到的一个无想定是什么？“不恒行心心法灭”。我们说在我们的心里边，识有八个识，这里讲的叫八识，就是讲大乘。
为什么叫《大乘五蕴论》？他的讲法，用唯识的观点讲了。

“不恒行心心法”，就是这个心王心所，不是经常生起来的，那就是前六识。前六识，你，前五识，大家都知道，眼睛看的
时候，眼识生起；你眼睛闭了不看，眼识就不生。耳朵听，你耳识生起，你不听，不听你怎么？睡着了，不听了，那就没有，耳识就不生。乃至意识，一天到晚在动脑筋，但是昏睡的时候，梦也不做的时候，意识也休息了；或者休克的时候，意识也休息了；或者是无想定的时候，意识也没有了。那个时候，“不恒行心心法”，那是前六识，就是这六个识，它不是经常生起，要休息的，要间断的。那么这些心王心所，都灭掉了。

一般我们的心麤的人，以为六个识灭掉，心就没有了，他就认为这是涅盘。证了无想，无想定得到之后，那个现行的六识都
灭掉了，那么他认为，这是就入涅盘了，再也不会流落生死了。这是外道的见。那么这个，我们说当然，这个是不现实的，因为他智慧不够，他所知道的不真不全面，心，思想，想心所灭掉了，这个不恒行的心王心所灭掉了，并没有得涅盘，还有东西还在，七识、八识还在，七识、八识执着个我还执得牢牢的，没有动，那你怎么离生死呢？你要照见五蕴皆空，才能出生死。你还没有空。第八识的阿赖耶识的我还执得很紧的，没有空掉，就出不了生死。但是他们误解，以为出生死了。

无想定的修法，就是把心王心所灭掉了，就是前六识。所以说他们说无想定就是要笨的，你心王心所都灭掉了，你这个人不是笨下去了？——不动脑筋了，什么东西不想了。我们最明利的心就是第六识，一切，做好事做坏事都是他来作主的，前五识是听他话的，那么这个心你把他停下来，不动了，他就钝了，这把刀就钝掉了。你无想定以后生到无想天去，无想天五百大劫的享受在广果天，享受五百大劫的福报。享受完了，跟射箭一样，这个力量没有了，他又掉下来。掉下来，一般是恶道，你以为是好事。那么你很愚痴，那么大部分的，没有做坏事的话，会堕畜生道。因为畜生是愚痴的，你无想定，你欢喜愚痴，那么就愚痴。

我们说一切是唯心造，你顶大礼的时候，你欢喜睡在那里，不想起来，那么你就蛇。蛇就睡在那里的，站不起来的，你欢喜
睡么就睡。你顶大礼的时候，你不想站直，要弯在那里，好，你就弯在那里，做个马，做个狗，那就是一天到晚四个腿趴着，趴在地下的，所以这个都是唯心造的。那么你现在无想天，你不要脑筋，那就是笨。（笑）这个就是你自己喜欢的事情，得到自己的报了。所以无想天出来，一般是畜生道很多，那么这个脑筋就停下来了，不用了之后，就钝了。福报很好，因为他修了很多的定，还是不容易了，四禅天的定，但是心没有了，那就笨起来了。这个我们说这样子的人有啥意思？笨头笨脑的，福气再大也没有用。都让人家骗掉了，你笨头笨脑的，我们以前小说上的，什么大财主的，地主儿，笨，笨家伙，什么东西都让骗起走了。还有华师太的两个儿子，那笨得来没有办法，毫无用处。

这个无想天是一个外道修的定，无想定。那么在内道，也有一个灭尽定，这是内道的，佛教里边的。我们先看《五蕴论》：

灭尽定

云何灭尽等至？谓已离无所有处贪，从第一有更求胜进，由止息想作意为先，不恒现行及恒行一分心心法灭为性。

“云何灭尽等至，谓已离无所有处贪”，他总是贪，实际上是贪，以贪为主，贪着那个无所有处的染污，染污就是烦恼。 “从第一有更求胜进”，第一有，什么东西，有没有人知道？三界第一的、最高的，非想非非想天，它是有生有死的，没有出生死。

佛在世的时候，有两个外道是外道头子，阿罗蓝和郁陀，一个是得了无想定，一个是得非想非非想定，都认为自己是得了涅盘。那么佛去参学他们，他们教他，去教佛，这个定怎么修怎么修。佛聪明得很，一教就会。那个外道高兴得很：“你这个人聪明，一教就会，非想非想定什么都得到了。你很好，你不要走了，不要走了，你就在这里，我把徒弟给你一半，我们两个人大家来带徒弟，给你一半，一起干去”。佛说，“我又不要你徒弟，我要了生死。你这个不了生死的，你这个定是得到了，心也没有了，糊里胡涂了，你怎么了生死？了生死要般若智慧，要利刃断麻，一下子把生死断掉。你这个断怎么断得了，你断不了，这我不要”。佛就走掉了。

这个“第一有”就是非想非非想天。我们说三界九地大家要背下来：欲界是五趣杂居地，初禅、二禅、三禅、四禅四个地，
无色界有四个地：空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处。最高的是非想非非想处，这是第一有，三界是最高，叫第一，但是它是有，并不是涅盘，有生有死。这是佛教安的名字，它是有，你不要以为这是涅盘，它是有，还在有生有死之中。所以外道认为涅盘是错的，是有。那么他这个人修定，已经离开了无所有处，就是把这个里边的贪除掉了，就是已经离开这个无所有处地了。

进入非想非非想处，“更求胜进”，再往进，虽然是定得到之后，他又自己想“作意为先”，他要心要定下来，这个想，他
就是说，他要把心静一下。静一下，就是止息想，把心也止下来，这个想是作意，这个作意有了后就修这个定，这个定修成功之后， “不恒行及恒行一分心心法灭为性”。“不恒行心心法”，那就是前面说的，第六，前六识，“恒行一分”，恒行的心法，那就是第七、第八识，这个是不断地有的，只要你生命在，这两个是不会断的。

我们在讲这个大乘唯识的时候，要证明阿赖耶识，他是这么说的，你说前面这个六个识，当你休克的时候，这六识都停止作
用了，那你人就死掉了，你该腐烂了。为什么你不腐烂，即使前面六个识都不起作用，一个人昏迷的状态，但是身体还是存在，还在新陈代谢，还有，那就是说阿赖耶识，把它执在里边。如果阿赖耶识没有的话，你的身体该腐，该烂掉了。因为你已经识没有了，那就该烂了。他不烂，不烂就证明有阿赖耶识。那么这个就是说阿赖耶识是恒行心法，不管你休克也好，什么也好，只要你生命没有断，第七、第八两个识，总归是存在的。

但这两个心识很细，我们是体会不到，它存在我不知道，你睡着了，睡得很熟的睡，第六意识休息了，你就感到什么都不知道了，但是八识、七识还在作用，这个太细了，你自己觉察不到。那么这是两种，七、八二识，“恒行心法”，它是不会间断的，一期生命之间，它是相续不断的，叫恒行，经常是在活动的，恒行的。这个恒行心法里边，有一部分灭掉了，那就是第七识灭掉了。

阿赖耶识不能灭了，阿赖耶识灭掉了，就死掉了，你还修什么定呢？那就是死了，不是定了。那么阿赖耶识还在，其余的识全部灭下来了。那就是“灭尽定”比“无想定”要深得多。我们看《广五蕴论》：
【广】 云何灭尽定？谓已离无所有处染，从第一有更起胜进，暂止息想作意为先，所有不恒行，及恒行一分心
心法灭为性。不恒行，谓六转识。恒行，谓摄藏识及染污意。是中六转识品及染污意灭，是灭尽定。

“云何灭尽定？谓已离无所有处染”，这个染就是贪着这些无所有处的那些烦恼，以贪为主。这些无所有处的烦恼已经离掉
了，那就是超出这个无所有处了，进入第一有，这时候在非想非想天去了，非想非非想定了。

“从第一有更起胜进”，到了这个定得到之后，还要进一步，什么？要“暂止息想作意”，要把这个心，要把它暂时停一下。
因为这个灭尽定跟涅盘很相像。那么那些修行的人，都欢喜涅盘的，那个休息的、止息的清净的想，他就是要静一下，尝尝这个静的味道，要把这个心灭掉，所以以这样的作意为先，就是修那个定。这个定修成功，“所有”的“不恒行”，不恒行就是心王心所，就是六识，前六识，他的心王心法都灭掉了。那么“恒行”，就是七、八二识。“恒行一分”，那么七、八二识中间一个，就是第七识，都灭掉了。

它有批注，这个《广论》里边，“不恒行，谓六转识”，这个六个识从第八识生出来的，叫转识，它是第八识里边重生的，原来有第八识，（……）六识，转出来生出来的，叫六转识。不恒行就是前六识。“恒行”的，就是包括“藏识”，就是阿赖耶识，“及染污意”，第七识。第七识为什么叫染污意？恒审思量叫意，思量什么东西？就把第八识执着是我，跟它相应的我爱、我慢、我痴、我见，这四个烦恼，把这个阿赖耶识执得紧紧的，这是我，那么这是染污的，这个意是染污心的。那么恒行的心王，就是阿赖耶识第八识跟那个染污的第七识。

“是中六转识品及染污意灭，是灭尽定”。那么这个里边，前面说“不恒行及恒行一分心心法灭”，讲得是比较抽象一点了，
这里更具体地说，就在灭尽定里边，前面六个识，前六识，跟那个第七识，染污意，都灭掉了。

那这个定是非常深了，只留下个阿赖耶识。这个定，一般的凡夫能不能修？修不起。那么至少三果以上才能修，三果以上得
到非想非非想定的人，那么他以非想非非想这个定为基础，就把心灭下去，修灭尽定，这才能够成就。所以说要这个定呢，凡夫得不到的。我记得在以前，上海有个居士，人家去找他，他说你最近一段时间不要找我，我在修灭尽定。那么这个口气很大了！如果他是真正的三果以上的圣者，那就可以了，你修灭尽定。但是也不要说，我们说得了圣位的人不能说，“我是三果，我三果以上，我修灭尽定”，不要说。如果你说你还没有得三果，你说我在修灭尽定，不说你大妄语么也说你无知了，什么都不懂了。

这个灭尽定是哪个人修的？如果你说你是修灭尽定，那么你至少承认三果以上。你是真的三果以上也不该说，没有证到三果
以上那是大妄语，那是不可忏的。那么假使你说我没有得三果，我也不知道这个是，灭尽定是三果以上修的，我就在修，把心息下去。那么你怎么叫灭尽定？这个你不能乱说了。那就是你没有学好。你学好了，灭尽定是圣者修的定，你就不会乱说“我在修灭尽定”。当然我们是从旁边来说了，可能那位居士是三果以上的圣者，他说“我修灭尽定”，是对个别的要好的人说，也可以。但是从我们一般的来说，做不到，灭尽定是圣者以上的事情，普通凡夫是不会的。

那么这个灭尽定，我们认识到之后，如果你碰到你一个朋友，你说我这两天修灭尽定去了，你不要来找我了。你这个可笑之
极，你什么定都没有，我说你修灭尽定之后，你起码的要非想非非想定得到，初禅、二禅不要说了，你要最高的非想非非想定得到之后，还不敢说你修灭尽定，因为这个外道得非想非非想定的也有，但是他是凡夫，他是有漏的，不能修这个灭尽定，灭尽定就是圣者修的。圣者，要得到非想非非想定，而且要三果以上的圣者，才能修灭尽定。才有资格修了，也不是每一个三果以上都能修，都修成功了，也不敢说。三果以上的人，得了非想非非想定的人，才有资格修灭尽定，能修不能修成还是另外一个问题。那么这个法相学过之后，至少不会说大话，我们这个说话有分寸，不会乱说了。像“菩提道次第”学过的，也不会说我是九地菩萨了，这个话不会说了。你说这个话，你根本没有学过法相。

这两个是很特殊的无心定。我们说我们前面已经讲的定，都是有心定，定里要观的，观这个、观那个的有心定。这两个定是
特别的，心王心所都没有的，所以摆在哪里，既然心王心所是没有了，跟心不相应，那就摆在不相应行里边了，它也是行法，也迁流造作，那么行的作用有，但是心里不相应。这两个定，虽然说是定，实际上心根本没有了。我们心一境性叫定，它心都没有，怎么叫定呢？

在这个入了无想定、灭尽定的，因为他进去的时候以定力进去的，所以他在定中，这个身体的滋养非常舒服。虽然感觉是没
有了，但是身体的得益是有的，入了这个定，身体还是非常的滋润的。那么从这一点，身体上的作用说，它跟定相似的，也给它安个名字叫定。进去的是定，能够进到无想定、灭尽定的，决定要证到四禅的定，或者非想非非想的定，才能进得去。进了去之后，虽然心没有了，身体上的作用跟入定一样，那么所以说也叫他一个定，无想定，灭尽定。但是这两个定，是绝对地跟普通的定不一样的，是心王心所都灭掉的，那么只有高矮不同，无想定是外道修的，灭尽定是圣者修的，都不是凡夫的事情。无想定灭的是前六识的心王心所，灭尽定灭的是前六识加上这个末那识，第七识的心王心所，灭掉了，这是一般凡夫根本做不到的。你心这个第七识灭掉了，我这个东西就暂住止息下来了，那么你凡夫怎么会把我都放下呢？放不下的。

这是两个定，下边，果。

无想天

【广】 云何无想天？谓无想定所得之果，生彼天已，所有不恒行心心法灭为性。

无想天，就是得了无想天，无想定之后，你将来感的报在哪里？感的报就是生无想天去了。这是“云何无想所有”，这个《五蕴论》的无想所有比较包含得隐一点，“无想所有”，无想定所有的果，那么这里，干脆了——无想天。你先这一辈子修无想定，将来感的报，生到无想天去。
云何无想所有？谓无想等至果，无想有情天中生已，不恒现行心心法灭为性。

（12A）“云何无想所有？谓无想等至果”，就是无想定的果，将来的果报，它的异熟果，就生到无想天去。“无想有情天中生已”，你生到无想有情的天里边，你无想天里边也有有情，凡是修无想定的人都生到无想天去。生到这个天上之后，“不恒现行心心法灭为性”，生到这个天上去，第六识、前面六个识都灭掉了。

所以说无想天尽管是有五百个大劫，一个大劫就是成、住、坏、空，世界要经过一次成、住、坏、空，是一个大劫，那么有
五百个大劫，那这时间长得很，天文数字，好多亿亿亿年。但是你说在这么长的时间，如果你说用功修行的话，那是得了很大利益。但是他这个里边，生到无想天，在生的一刹那，心有的，知道我生无想天了，第二刹那，心息下去了，一直到他快死的时候，再起个念头，“我要投生去了”，中间什么都不知道。你不要说五百大劫，五亿大劫都没有用，等于没有。你们自己想想看，你如果睡了一觉，晚上没有做梦，早上醒过来，什么东西都没有，就像空空的，没收获的。那么，它这个无想天也这样，虽然上去之后，时间是很长，你说收获，他也不感到，他心都没有了，你说他要用功更谈不上，没有心王心所的，什么都用不起来。结果，睡大觉一样的，“醒过来了”，“掉下来了”，那就又到恶道去了，毫无意思。这是外道的智慧没有，结果他搞的事情都是糟糕的事情。

外道现在很多，昨天有广州一个居士打个电话，慌慌张张的：“我收到一封信。”我说：“干什么？”他说：“他是佛，他叫我把这个信要写多少份送出去，不送的话有什么什么果报，很厉害。我怎么办啊？”（笑）我说：“他肯定信壳上没有署名吧？”他说：“没有署名的。”我说：“以后没有署名的就不要看了。”这都是外道，外道基本上都是这一套，你要退也退不了，他没有地点，也没有名字。这一封无头信写过来，“你该怎么做怎么做”，不做的话，你要怎么倒霉倒霉倒霉，倒一万八千个霉。那个东西，他感到着急得很，我说：“你不要烦了，你念观音菩萨就好了。《观音菩萨普门品》：“咒诅诸毒药，所欲害身者，念彼观音力，还着于本人。”啪，打过去了就完了，这个不要害怕。

那么这个是外道的信也不好，你用这种手腕来教人家搞宣传，这个我们感到……佛教内部是从来不用这一套。无头信，我们是有警惕的，无头信不敢拆，无头信不看，那么那一次来了个无头信，写了个“多宝讲寺”，我就没有去看它，时间也没有，有头信都来不及回，无头信哪看呢？我们以后，通讯要登一次，我们有头信的，已经太多了，来不及看。无头信我不看的，你以后写信来，不要无头无脑的信，不要来了。如果有外道的话，那你把你地址留下来，我好退给你，否则的话，你无头信我不看。

刚才是无想天，我们说，这个要分清楚，无想定是因，你修——在因地上修那个无想定。我们以前学过一个“福非福业”，一个“不动业”，福业非福业是欲界的善恶业，不动业是定业，为什么原因？你修了那个定，决定感那个果，中间是不隔一层的，下一辈子就是那个果。那么，无想定，如果这一辈子你成就无想定，你下一辈子决定生无想天。所以说前面的无想定是因，你可以在人间修，这个外道，假使他人间修了无想定，修成了，那么他这一辈子没有之后、死了以后，决定生无想天去，那就是这个后头的无想天。

无想天的果报是：时间是五百大劫，五百个大劫的时间长。在这个五百大劫的生了无想天里边，就是说开始投生的一念，有
心的；到要快要死掉的、临终那个时候一念，是有心的；中间的，在五百大劫除了两念头，都是没有心的，这个里边，糊里胡涂，就是过了五百大劫，过好之后就掉下来。所以说，我们的看法——毫无意义，但是外道认为这就是涅盘，因为时间很长，中间也是很清净，什么都没有，他们也知道要造业就是烦恼，烦恼是心起来的，心都没有了，烦恼不起来，烦恼不起来，你造什么业？你业没有了，你果也没有了。他们就这么想，以为得了无想定之后，你烦恼都没有了，那么你也不会感果，是涅盘。

实际上，你本身这个无想天就是一个业，那么以前无始以来的业多得不可数，你怎么能弄得完？所以说，结果他生无想天，
无想天之后、五百大劫之后，反而下来，一般是恶道去的。所以这个，外道的智慧不够，虽然下了很多的苦功，但是结果得的并不是一个真正的、一个清净的涅盘的报。

这就是我们把这个心不相应行，讲了几个：一个得，一个是无想定，一个是灭尽定，一个是无想天。再讲一个命根，命根好
懂。

命根

云何命根？谓于众同分中，先业所引住时决定为性。
【广】 云何命根？谓于众同分，先业所引住时分限为性。

“命根”，一个人的命。这个命是怎么来的？先业。

“谓于众同分”，就在众同分上边，众分同是什么？就是众生。你在天，天的众同分。众是很多，很多的天，他们有相同的
地方，都是天人，很多很多的有情，他们都是相同的，都是天，天人身上有光的，很多很多的人。假使人的同分，都是人。人怎么的？站起来走路的，有脑筋的，会想办法的，用两个手会劳动的。如果说众同分是狗的话，它的同分、相似之处，都是四个脚爬的，它会叫的，会保护主人的，会看屋子的，这是众同分。

众同分，不管你是人也好、天也好，“先业所引”，过去造的业引出一个果来，这个果就在众同分身上体现。体现出什么样子的东西？“住时分限为性”，这个众同分能住多少时间。所以说你过去造的业是好的业，过去不杀生、吃素，又是孝顺父母、恭敬三宝，那么这感的就是长寿之报，你放生——长寿报。众同分，你假使人的众同分，那所引的住世时分很长，一百年，一百岁；假使你是过去杀生为生的，杀猪杀羊的，你不信三宝，不孝父母的，那么你生了众同分，虽然生了人，因为你过去业所引，住的时间就短，或者在胎里就死掉了。

有的人说，现在的人福报很大，你看人多得来不得了，甚至于胎里都不要他出来了。你也不知道，这是人的福报没有的关系。他虽然投了人身，又“人身难得，佛法难闻”，这人身很难得，但是他人身投是投了，在胎里边就打下来了，什么都不知道就完掉

了，这个人身就没有了，这有啥福报？那么这个时间就很短，胎里边两个月、三个月就打掉了，只住了三个月的时间，什么都不知道，脑筋也没长好，手脚都没有的，那个就完了，这一辈子就完了。或者生到三、四岁，五、六岁死掉了，或者七八岁，十几、二十岁都有，各式各样的，那就是过去杀生多的感的报，时间就不长。“住时”的“分限”，他的住在这个世界上的时间，分限就是他的那个长短，多少长，根据他的业，报定的，业好的，长；业不好的就短。这就是命根，就是一期住世的时间。

今天我们把不相应行就讲到这里。讲了几个？命根、众同分讲过了，无想定、灭尽定还有无想天，这个我们讲过了。有一点
还有一个笔记，笔记我没有拿来。明天或者你们下去自己抄去，空的时候把这个集子打开来，大家去抄一下，无想定里边有一些东西。那么下面我们接下去。

众同分

云何众同分？谓诸有情自类相似为性。
【广】 云何众同分？谓诸群生各各自类相似为性。

众同分是“谓诸群生各各自类相似为性”，《俱舍》里边我们来做为参考。《俱舍》里边说什么叫众同分31？“同分有情
等”，一个颂。什么叫众同分？就是有情里边有相同之处，同谓众多有情身。什么叫同？很多的有情，这一类有情里边，身形同，业用同，欲乐同，展转互相似故。

假使人的众同分，人的众同分都是站着走路的，两个手，一个头，不像野兽一样长了毛的，四个脚爬的，不是这样子，身的
形状同的，虽然男、女不同，都是跟野兽有区别，都是人的样子，那么身形是同的。

业用同，都是做农的，或者做生意的，或者是做什么工作的，这个业用，这一类的，相同。不像野兽，牛是吃草的，耙地、
要耕地的，业用根本不同。老虎、狮子吃人、吃动物的，吃活的东西的，住在山里边，专门捕那些活东西吃的，其他，它也不劳动的。那么这个就是跟其他的有所不同，业用也不同。

欲乐也不同，人类他有人类的一种欢喜的东西，那么野兽有野兽欢喜的，牛最欢喜的——吃水、吃草，人看到水、草，感
到毫无兴趣。人欢喜吃什么？有的人吃荤的，欢喜吃肉什么东西；吃素的也欢喜吃高级的素菜什么东西，有人欢喜吃水果，等等，都是跟野兽是不同。老虎要吃人的，一个人长得再好，在老虎看起来管你好看不好看，它是要吃你的肉，它就欢喜，吃了就高兴，长得好不好，不是它的事情。个意乐心不一样的，欲乐也不一样。

再，这一类的有情，他们的身形，他的业用，他的欲乐，互相相似的，这一类相同的，叫众同分，叫众同，他们相同，这一
类。假如人，人的众同分。

这个“分”什么意思？在《俱舍》里边，分是因的意思，就是因为这个分，有这个因在里边，就使得这一类的有情，他的身
形，他的业用，他的欲乐心，都相同。那么，因为是有部，他总是有个东西，你相同，是相同的一个东西使你相同，就是众同分，这个“分”就是因。有众同分这个因，使这一类有情，他形状相同，业用也相同，他的欲乐心也相同。

那么我们说，就是人类里边，男的跟女的他的欲乐也不一样。这个大家都知道，《俱舍》里也讲的：男的孩子你去看，都喜
欢拿宝剑、拿弓、拿枪打仗，欢喜搞这一套；女孩子，搞个洋娃娃，做做针线，织织毛线衣，总喜欢那一套。意乐心不同。这个男的、女的里边又分那个同类，那么众同分，男的众同分，他的东西又是一个，从人类里边说他又是一种，女的众同分从人类里边说又是一种，所以各类相同的。使他们相同的这个因，叫众同分。

这里比较简单一些，什么叫“众同分”？“谓诸群生各各自类相似为性”。这是很多很多有情，他们某些地方相像的，叫众
同分。天，天的众同分，身上有光明的，他有神通的，等等。人，人的众同分，他站，人的形状跟天一样的，两个脚走路的，他的工作，农、商等等，这个是众同分。

下面几个好说了，就是生住异灭，在人的上面说，有情来说，生老住无常；物质来说，生住异灭；在整个世界来说，是成住
坏空。这个意思都一样的，用的名相不同。这里就用生老住无常，因为我们修行主要是人在修，因为根本乘就是解决人的问题，如何出轮回。所以说，就用生老住无常。

生

【广】 云何生？谓于众同分所有诸行，本无今有为性。

把孩子养下来了，到底有没有孩子？没有。醒过来什么都没有。那么，我们从世俗谛说，这个小孩本来没有的，现在生下来
就有了，户口簿里就有他的名字，本来以前是这个户口簿没有他名字的。这是生。

老

【广】 云何老？谓彼诸行相续，变坏为性。

老就是老化，不一定是说：头发白，胡子白，这叫老。就是你在生下来之后，每一刹那都在趋向老化，这是变，就是变异。 “谓彼诸行相续”，这些行就是有，这个人——有情，他的相续，他从养下来，到他一期寿命住的时候，都是相续的。你说今天看到某某人，他那个样子，明天去看他，脸变不变？还是那个样子。如果变的话，我们认不到了，今天我认到朋友，明天一看，不见了，这个脸不一样了。不会。明天相似相续，他人还在，只要他不病死，人还在，脸还差不多。但是说，是不是绝对的不变？你们把十几年以前的照片跟你现在自己对对看，变不变？变得很多了。老了之后，更变了，哪一个是还不变的？小孩子也天天在变，我们这个眼睛钝，就看不出来变，因为相似，昨天跟今天差不多，变了一点点，变得不多，我们看了，就是这个人，一模一样的，其实不一样，时间多了就看出来了，十年以后照个相就不一样。最简单的我们看那个钟。这个秒针是看出它在动，这个时针跟那个分针，时针根本看不出来。分针你盯到它，眼睛看，它动不动？看不出来。我们眼睛麤得很，但是它过了五分钟就要跑一格，要跑那么快，时针虽然动得慢，但是一个小时还得跑一格，但是我们盯到眼睛看，如何怎么去看它——没有动，但是它在动，我们又看不出它动。这个就是说变化是决定有的，只不过人的肉眼，我们的感觉迟钝，就感觉不出来，每一个东西，刹那刹那都在变化，就是老化。

住

【广】 云何住？谓彼诸行相续随转为性。

“住”，“谓彼诸行相续，随转”。相似相续，只要它没有死掉，没有坏掉，那么它今天、明天那个样子是相像的。“随
转”，这个相续等流下去，随转就是说根据他原来的样子，继续地住下去，这是住。

无常

云何无常？谓即如是诸行相续，谢灭为性。
【广】 云何无常？谓彼诸行相续，谢灭为性。

“无常”，“谓彼诸行相续，谢灭为性”，他这个有情，他这个相续，这个身心，身心都是相续，今天、明天都是等流下去
的。谢灭，谢灭就是一期完了，没有了，断掉了，那么是无常了。这个一般说，无常到来，就是死掉了。那么，实际上无常哪个时候到来呢？天天在你身上，刹那刹那都在无常。你起个念头，开始想着在念佛，后来一想去烧饭去了，这是无常，这个念头就变掉了，这是无常。但是这里说无常，就是，总的说——变、坏。对有情说死掉了，东西来说是坏掉了。生老住无常，就是生住异灭，

这是四个，我们讲过了。它所以叫不相应行，也是我们的色心，它的分，它的位有所改变，并不是离开色心还有这么个“生老无常”的东西。下面这个名、句、文身，这是声明方面的东西。

名身

【广】 云何名身？谓于诸法自性增语为性，如说眼等。

名身，什么叫名？名我们说就是概念。茶杯，叫个名，这个是凳子、桌子，这个名是一个东西的代名词。“于诸法自性”，
假使这个茶杯是什么东西？我们没有取名字之前，只看到是什么东西，后来说这个叫茶杯，那么，是增上去，这句话是加上去的，它本身没有茶杯这两个字。我们说，假使是海外的，英国人、美国人，它根本不叫茶杯，他们另外又给你安个名字，这个茶杯名字很多，每一个语种，西藏也不叫茶杯，他们有他们的名字，那么这是安上去的，不是它本身有的，增语，增上去、加上去的。这个法，给它加一个名字，“如说眼等”，这个叫眼睛，那个叫耳朵。就像我们说的眼睛，这个，欧洲人又不叫眼睛。这个都是安上去的名字，但是我们叫惯了，一说眼睛，马上知道这个东西。我们以前跟小孩子逗了玩的时候，就说“眼睛”，他就指眼睛，“耳朵”，他指耳朵，不要搞错，他乱点就点错了。所以才学孩话的人，他要去锻炼。这是增语，一个法，它加上一个——把它加个名字，眼睛、耳朵等等，我们说这个就是一个概念。

句身

【广】 云何句身？谓于诸法差别增语为性，如说诸行无常等。

那么什么句身？“谓于诸法差别增语为性”，一个是自性，一个差别。那么这个茶杯怎么样的？它的义是什么东西？这茶杯是泡茶的。句子，就是说，“如说诸行无常等”，我们在用现代话来说，也很简单。“名”就是一个名词，也就是一个概念。句子，句就是表示一个完整的意义。我们说无常，什么无常？诸行无常，一切有为法都是无常。我们说一个空，什么空？一切法都是自性空。我们说这个寂静，什么寂静？涅盘寂静。它意思完整了。单是个“寂静”，什么“寂静”？单是个“涅盘”，“涅盘”怎么样？如果“涅盘寂静”，涅盘这个东西最清净的，一切灾患的、烦恼的、动乱都没有的。

那么就是说：“名”就是一个概念；“句”，一个完整的意思；“文”，字母。这个实际上很简单的东西。

文身

【广】 云何文身？谓即诸字，此能表了前二性故。亦名显，谓名句所依，显了义故。亦名字，谓无异转故。前
二性者，谓诠自性及以差别。显谓显了。

“云何文身？谓即诸字”，就是字母。西藏——gakagana（音）；英语——A、B、C、D；梵文，它有它的字母。“此能表了前二性故”，就靠字来表达前面的。它们都是拼音字母的，不像我们汉人，汉字是一个字就有意思的；其他的语种，都是几个字拼成来一个概念，一个名字，然后几个字兜拢来成一个句子。文，就是字母，有这个文才能够表达前二性。名也是文字兜拢来的一个名词，一句句子更是很多的字母把它兜拢来成一个句子。

“亦名显”，能够显了意义的，也叫显。“谓名句所依显了义故”，名跟句所依靠的就是文，就是字母，依靠它之后，才把意思显出来。“亦名字”，也叫字母，这个字。“谓无异转故”，它不再转异了，是最小的单位。“前二性者”是什么？“谓诠自性及以差别”，就是名、句两个。显——显了。这是《广五蕴论》，讲得详细一点。
云何为生？谓于众同分中，诸行本无今有为性。
云何为老？谓即如是诸行相续变异为性。
云何为住？谓即如是诸行相续随转为性。

云何无常？谓即如是诸行相续谢灭为性。
云何名身？谓诸法自性增语为性。
云何句身？谓诸法差别增语为性。
云何文身？谓诸字为性。以能表彰前二种故，亦名为显。由与名句为所依止显了义故，亦名为字。非差别门所变易
故。
这个《五蕴论》里边，它就简单了，我们还是回顾一下。这一下学我们两本一起学了。这个心不相应行里边，生、老、死，
我们看生、老、死，都没念过。
“云何生？谓于众同分所有诸行，本无今有为性”，一模一样。
“云何为老？谓即如是诸行相续变异为性”, 就是变，生住异灭的“异”。 “云何为住？谓即如是诸行相续随转为性”，一样的，生住异灭的“住”。
“云何无常？谓即如是诸行相续谢灭为性”，一样的。
“云何名身？谓诸法自性增语为性”，就是讲它自性的。
“云何句身”，讲它差别的，“诸法差别增语为性”，这个增语，加上去的，本来没有的，是安上去的名字。 “云何文身？谓诸字为性。以能表彰前二种故。亦名为显”，就是字母，它的体就是字母，因为能够表达，前面两种的名跟句的意思，也叫显。“由与名句为所依止显了义故”，名跟句就是我们的概念跟句子，都是依靠这个字母来显了它的意思，也叫字，就是字母。“非差别门所变易故”，就是这个再不能变了，最小的、基础的东西了。
那么，这里我们再说一个，什么叫“身”？名就是概念，句就是句子，文就是字母，身摆来干什么？身就是多数。一个名，
叫名；两个名，叫名身；三个名，叫多名身。这是印度的语法。我们中国：一个名，叫一个；两个，叫两个；三个以上叫众多或叫诸。这是代替，字不变化的。英语就加个“s”就完了，多数、少数表达出来。而印度，就是一个名叫名，两个名叫名身，身就是 “多”，三个名就叫多名身，三个以上就是都叫多名身。那么同样的，下边依样类推，一个句子，假使“诸行无常”，叫句，如果说两句，“诸行无常，诸法无我”，那么是句身，如果再加一句“涅盘寂静”，“诸行无常，诸法无我，涅盘寂静”，那是多句身，三句以上的叫多句身，一句的叫句，两句的叫句身。文，一样的：一个字母叫文；两个字母叫文身；三个字母以上的，多文身。

这是印度的声明学，也属于不相应之一。这个对我们有什么关系？很重要的关系。我们的佛教的教典的体，就是名、句、文

身，没有名句文身，我们经教怎么学？声音固然是声音，但声音如果没有名、句、文身的含义在里头，我们所听到的声音，什么意

思不知道。就靠名句文身，那么这样子我们才能够领会佛的教义，才能够等流下来。没有名、句、文身，佛说什么我们不知道。所

以说，我们说“依文解义，三世佛冤”，那就是执着文字，固然三世佛冤，但是你抛弃文字，你怎么学？所以说“离经一字，即同魔

说”。这两句话是辩证的，固然不能依靠死在文字下，但也不能脱离这个文字，离开经一个字就是魔说，那好厉害。那么依文解义，

当然也不对。不要执着，但是这个文字，也不能离开，离开了文字你如何去修行？能否领会佛的教义？

那么今天还有一个“异生性”，讲完了，不相应行就讲完了。下边就是识蕴。我们说受蕴、想蕴、行蕴、识蕴都讲完了，这
里讲的是八个识，所以属于大乘。再下边就是蕴、处、界的分别的问答，到那个时候我们把蕴的为什么五个，不多不少的，这个时候再补充。那么今天把不相应行的最后一个，异生性讲一下。

异生性

云何异生性？谓于诸圣法不得为性。如是等类已说行蕴。
【广】 云何异生性？谓于圣法不得为性。

在《五蕴论》里边，什么叫异生性？“云何异生性？谓于诸圣法不得为性。如是等类已说行蕴”，行蕴里边讲完了。“云何异生性？谓于圣法不得为性”，一模一样。那个异生性，就是一个凡夫的代名词。异生，就是没有得到圣者。这个异生性，就是说

什么人是叫异生性？“圣法不得为性”，圣者的法没有得到，那么叫异生性。反过来，得了圣法，就是见道以上，就不叫异生性，叫圣者。那么凡夫就是异生性，我们现在都是凡夫，都是异生性。圣者，他就把异生性舍掉了。这又得、非得的问题了。我们前面讲个“得”，没有讲非得、不得，没有。那么《俱舍》里讲得、非得两个同时对了讲的。得到一个什么，固然成就什么，但是异生性，你要非得——异生性把它丢掉，那成了圣者。如果异生性你还是不给它舍掉的话，永远是个凡夫。那么这就是圣法不得为性。在我们这里讲得很简单，不要很复杂的意思掺进去，就是说没有证到圣法的人，那些都是异生性。好了，今天我们就把不相应行讲完了。

第十一讲

提问

今天我们还是要提问，但是名单没有拿来。那么，我提的问，大家能答的自己答。前天我们讲的是不相应行，讲完了。现在
我们就是后头几个。

众同分，什么叫众同分？宗瑞上次你没有答下来，今天你答，众同分什么意思？你小组里发言很积极的，怎么这里不行？每
个人都要回答的，不要是推给人家，推给人家的话，你饭也给人家吃了，那就不好搞了。哪个答？宗海，众同分，众是什么？同是相似的，众是什么意思？（学僧答：众多的意思。）

众多的有情，他的相续的身心，有同样的地方、相似之处。分就是因，有众同分这个因，使众生有相同之处。那么这个众同分，人就是人的众同分，都是两个脚站到走的；（12B）狗是狗的众同分，会叫的，能守门的；等等。众同分的范围，有广有宽。人类是人类众同分，乃至男人，男人众同分，小孩子，小孩子众同分，里边有各式各样的众同分。

什么叫生老住无常？宗晖。（学僧答：生就是本来没有的，后来他就……）

什么东西本来没有的，生下来？（学僧答：像有情、众生，谓于众同分所有诸行本无今有。）

什么叫诸行？（学僧答：像户口当中本来没有他的名字，他生下来以后就有他的……）我问你诸行本无今有，什么叫诸行？哪个说？其他的人说。诸行，就讲诸行两个。有为法才能……这个就对了。那么，这个老也好，住也好，无常也好，都是有为法，都是诸行、诸行、诸行。

什么叫名句文身？宗宙。什么叫名句文，再说身？（学僧答：诸法自性上的增语。）

什么叫自性增语？什么叫差别增语？（学僧答：自性增语可以把它的自性……）

这个增语是什么？什么增语，啥个增语？什么叫增语？（学僧答：增语就是加上去，对它本性来说也没关系。）

怎么叫增语？（学僧答：好比举个例就是说梵文的眼，就不叫眼。）

你把增语的两个增、语两个字解释一下，你说加上去也没有多，减了也没有少，那是不增不减，不叫增语，增就是加上去，怎么叫加上去？自性增语，先把这个说了，举的例——眼睛、眼根、耳根，对的，这个例是对的，但是这个例跟自性增语怎么联系起来？（学僧答：使人产生一个概念，去了解它的自性。）

本来是一切法没有名言的，你要显示于人家知道，必须有一个概念使人家知道，这个就是增语，增上去的，本身是没有的，
加上去一个名字。眼根，眼根本来是一个净色根，但是你叫它眼根，它就叫眼根了，这是增上去的，外语叫其他的，它就叫其他的东西了。那你宗宙，宗宙就是这么一个五蕴，把你宗宙名字摆上去，你叫做宗宙，这是加上去的，你本来生下来没有宗宙两个字。

好了，什么叫差别增语？自性、差别两个字你怎么讲？什么叫自性？什么叫差别？（学僧答：本具的那个性，可以使它区别于其他诸法的那个……）

眼根也差别于其他的，不是耳、不是鼻、不是身，那还不是差别了么？怎么叫自性、差别，两个不是一样的了？看它例就看出来了。自性——一个概念；差别——这个概念还有其他的属性。诸行，一个概念，诸行是怎么的？无常的，就是它的差别。文，什么叫文？什么叫诸字为性？你这个指名身，跟“文”怎么连起来？由何显，如何由何文来显名？文字，“眼睛”就是个文字，一个“眼”已经是文字了，我们汉文没有拼音字母——ABCD，这个你兜拢来就是这个眼睛，EYE就是眼睛。这个东西是由字母显名，由名显句，对了，身就是多。

什么叫异生性？宗猛，什么叫异生性？你是不是异生性？你是圣者啦？管你修不修，什么叫异生性？异生性什么？你是不是
异生性？问你是不是，你就说两个话就可以了。（学僧答：我是的。）

你是的。那就对了。你凡夫，就是了，没有得到圣法就是异生性。

真假四大

今天有人问一个“真假四大”的问题，我们补充一下。那么那个笔记已经抹掉了，那个是不好搞了，还没有写就抹掉了。完整抄不用了，抄好的人把它拿出来，那么我们是念一道。四大种，昨天好像写了，就是《俱舍》32文里边的“大种谓四界”，这是个颂。大种谓四界，大种就是四个界。哪四个界？“即地水火风”，地水火风它是体，名字，它这个名字。它什么业用？“能成持等业”。它的一些体性——“坚湿暖动性”，这是一个颂。

大种么四界，哪四个界？地水火风。它有什么作用？能持。地，能持的用。水，能湿的用。湿，就是我们说面粉，把它加点
水就缩了一团了，抟结起来了，没有水的话，它是散的，各了各的，那么，水能湿用。火能熟用，这一坨面粉湿是湿起来了，但是生的，吃不来，就像我早上吃个粽子，都是米，那个，就不能吃，那就要火，要加火，火要加上去的话，那就是成熟了，那就可以吃了，火能熟用，成熟用。那么风，成长，我们说这个南风一吹，草木就生长，就是春风一吹，这个草都生起来，那就是有长的作用，运动，没有运动，怎么长？小孩子蹦蹦跳跳的，他就长得快，你坐在房间不动的，就长得很慢。那么风是能长，这个业用如此。

那么，这是真四大。真四大是什么的境界？触的一分，这个我们讲过了，能触是触心所，它是身根、身识，所触的就是地水火风——能造四大，还有所造的——轻、重、涩、滑、冷、饥、渴等等，一共十一个所触。四大，所触的一分，它是身所碰到的。这个要记住，四大就：地坚的，身碰上去知道坚；水是湿的，手拿一下知道是湿的；火是暖的，你身烤一烤火就感到暖和，再烤得厉害就烧掉了，那个就不是舒服了；风动，你手碰上去它在运动的，就是动。这是身的境界。

那么这个假四大也有一个颂，也《俱舍》33的颂。“地谓显形色”，这个我们抄过的，就看念的，没有抄过的就写。地，地
水火风那个地，谓，所谓的谓，显形色，显宗的显，形状的形，颜色的色。地是什么东西？显形色。我们假四大，我们一般人所谓的地，假使我们说这一个草地，很好看，绿绿的，草长得好好的，那么，这个草地是圆的，是形色，这个草地的地是绿颜色的，显色，我们所谓的地是显色形色表示的，不是碰上去硬的，叫地。你再看过去，这一块地很大，这是你眼睛看的显色、形色，这个形状很大就是地大。如果看起来小，这块地一点点大，不大，都是眼睛看的。所以地呢，显形色，并不是坚硬性。真假的四大不同就在哪里？一个是身碰上去是硬的；一个是眼睛看上去是绿的、蓝的。我们说青天，天是蓝的，晴空，蓝颜色的，碧青的，太阳照得亮亮的，没有边的，很大，这个是显形色，当然这个不是地，我们所谓的，一般都是显形色——看到的，那么真正的地是坚硬性，你单是眼睛看，不行的，要手碰了才知道。

“随世想立名”，（随便的随，世间的世，想象的想，站起来的那个立，名字的名。）这个地本来不叫地，它是显形色， “随世想立名”，我们祖祖辈辈这么叫下来，这个就叫地，并不是真正的地。但是我们人类习惯，从历史上一直把它叫地的，那么我们也顺着他叫地，但是这个地不是真的地，是假的地大。

“随世想立名，水火亦复然”，水也好，火也好，这是两个，四大，地水火，“亦复然”，（亦就是一点、一横、两竖、两
点，也就是说，不亦乐乎的亦，复旦的复，自然的然）水火也同样，也是这个样子，也是显形色。我们看到这个河，像带子一样的，

带子一样形状，这个河水很清，绿绿的，显色。我们说假的四大的水，也是显色形色，而真四大的水，要碰上去湿的，才是真的水大。火大也是，我们看到这个炉子里的火，红红的，那么这个火也是火焰很高，工厂里的锅炉，钢铁厂里边的火，烟囱里喷出来，很高，红红的，这个也是显形色，红红的是显色，那个样子一动一动的，这是形色。那么，水、火也是形色，“复然”，跟那个地大一样，也是形色。

“风即界亦尔”，风，风大，即就是立即，那个即，即使什么，那个即，界，风就是界——“风即界”，“亦尔”—— 也是这样子。那么，“亦尔”就是说也是显形色。风有两个说法：有的人说风大就是真的风，我们人间的所谓的风跟真的风界是一样的，风即界，风就是界，就是风界；但是，有的说“亦尔”，风跟地水火一样，也是显形色。我们说台风起的时候，一阵黑黑的风吹过来，这是显色，龙卷风是打漩涡的，远看出来就是一个黑色的漩涡的样子，那是形色，那么也是显形色。在风界，就是说我们假的风大，有两种说法：一种说，假的风大就是风界，就是真的一样的；一个说法，假的风大也就是跟地水火一样，都是显色形色，不是真的风大，真的风大是运动，我们是看不到的，就是要身碰到的。那么，这是真的四大跟假四大的差别，就在这里：一个就是说，真的四大一定是身根所对的境，要碰上才知道的；假四大一般就是说眼睛看的。看到地下，踩在足下的是地，我们在澳大利亚看到红的地，它的土是红的，那么是红色的显色；这一条路，长长的，那就是一条，形色。那么，水也是一样，显形色；火也是一样，显色形色；乃至风，台风，那个龙卷风，等等，都是显色形色。那就是说，假四大是显形色，真四大是身的触境，那个不一样，这个要区分。

我们现在一般说的地水火风，都是假四大，所以说你没有学过《俱舍》的，人家个地水火风，“这个是我很懂，我完全懂了，地水火风么就是这个……”你再一问，哪是真的地水火风，哪是假地水火风？那他就呆掉了，怎么地水火风还有真假的从来没有听到过。那一般书是不讲的，但是真正要学法相，一定要辨真假。

我们现在佛教一样的，“灌顶，赶快去灌”，这个上师真的假的，“我”去看一看，真的上师灌顶得加持，假的上师灌顶你
倒霉。外道给你灌了顶之后，你说把佛教的皈依的体都破掉了，如果你受了外道一灌顶，你成了外道了，就不是佛教徒了。

这个补好了，行了。我们下边，今天要开始讲识蕴。

乙五、识蕴

五个蕴——色蕴、受蕴、想蕴、行蕴，最后一个了别的识蕴没有讲。那么，今天第五个蕴。“云何识蕴”，先看《五蕴
论》：
云何识蕴？谓于所缘境了别为性。亦名心、意，由采集故，意所摄故。

“云何识蕴？谓于所缘境了别为性”，“于所缘境”，心是能缘，缘就是攀缘，心总是要缘一个境才能生起来，你说我一个
心生起来了，没有境的，你给我找找看，你想个空，空还是个境，你想一个人，人还是一个境，你说我一个心生起来了，没有缘，什么都没有缘，这个心怎么生起来？根跟境相对才生识，那么你这个识没有境的，你怎么生？生不出来的。决定是有所缘的境。于所缘境怎么样呢？起什么作用？“了别为性”。能够了别，知道这是什么。“亦名心、意”，这个识也叫心、也叫意。“由采集故，意所摄故”。因为能采集，叫心；因为是意所摄，就是意处所摄的，也叫意。“最胜心者”，这个就是讲为什么是《五蕴论》是大乘，它把识就分了八个识。一般的根本乘，到第六意识为止，第七、第八就不讲了。那么，讲到瑜伽的那个唯识宗，它属于大乘的。

我们先把大乘，小乘的概念说一下。在佛在世的时候，讲的原始佛教一直到佛灭度一百年之间，原始佛教不分部派的，都是
一味的，没有说你这个讲法、我这个讲法不同，没有，大家的都是根据佛说的，都是同样的，一个味道。

到佛灭度一百年之后，由于弘化的地方不同，听法的人，弘法人的，他听的法不同，所对的机不同，当时地方的习惯不同，
人的意识形态不同，那些，就慢慢地分部派。开始是上座部、大众部，后来上座部又分，大众部又分，一共分了二十部，二十部也是个大概数字。那么，这个时候叫部派佛教，是分了部派了。

分了部派之后，后来就慢慢地生出中观的，就是龙树菩萨创立的中观宗，这个中观宗。它再以后，产生无着、世亲的瑜伽派，也就是唯识派——瑜伽。那么，这两派出来之后，他们是讲大乘的，要度一切众生的。对前面的部派佛学，他们里边有一些差别，就是说有些教义是不同的。那么，互相辩论的时候，他们是贬低他们的地位，说你们是小乘，这是在辩论的时候要贬低对方，说他是小乘。实际上，小乘这两个字是不能乱安的。

小乘、大乘从发心上说，发的是菩提心，行的是菩萨道，那就是大乘，不在经论律三藏来分，这个不能分的。法是没有大小
的，人的心有大小。所以说部派佛学是小乘，这个是大乘，我们是大乘，这个说法是辩论的时候故意贬低对方的一种贬斥，在我们客观的用，是不应当这么用。

所以说现在的人就用根本乘，把部派佛教叫根本乘，就是根本的佛教。然后从根本佛教就生出大乘的两个支分，就是说一个是瑜伽，一个是中观，等于蜗牛两个角。一个是讲缘起的，一个是讲性空的，而他们的所产生——从根本的佛教产生的。所以从现代很多的佛学家包括那些法师们，认为小乘这个名字最好不要用，用根本乘。根本乘就是在原始的佛教基础上发展的部派，然后从根本里边又发了两支，就是两个大车轨，一个是有、一个空——空有二轨，这就是瑜伽、中观。所以说在原始佛教跟根本乘佛教里边，它只讲了第六识，到瑜伽的时候把第六识发展到第八识，也不是自己想出来的，根据经上有这些话，他把它组成一个体系，叫是八识的这个唯识，就是唯识的学派。那么，这里我们讲五蕴，本来五蕴是根本乘的教义，他现在把五蕴里边的含义，用这个唯识宗的内涵去讲了，所以说《大乘五蕴论》。本来是根本乘的，现在用八识的概念去讲，成大乘了，这就是所以叫大乘的原因。最胜心者，谓阿赖耶识。何以故？由此识中诸行种子皆采集故。又此行缘不可分别，前后一类相续随转。又由此故，
从灭尽等至、无想等至、无想所有起者，了别境名转识还生。待所缘缘差别转故，数数间断还复转故，又令生死流转旋还故。

“最胜心者，谓阿赖耶识”，那么，在心里边最殊胜的，就是阿赖耶识——第八识。“何以故？由此识中诸行种子皆采集
故”，心就是采集，为什么阿赖耶识采集的意义最胜？最胜的心，就是最胜的能够采集的，就是阿赖耶识。因为这个识，一切行
— — 也是有为法，行就是造业，有为法么造作，因为造作的种子，都收在阿赖耶识里头，所以说这个最殊胜的收集的心，就是阿
赖耶识。

“又此行缘不可分别，前后一类相续随转”，那么，这个阿赖耶识，它缘的境是根身世界，它行相，行相跟所缘，都不可分
别。我们行相、所缘呢，第六识经常在分别的，现在缘的是茶杯，等一下缘的是香炉，一会儿缘的是那个椅子，不断地来分别，来调这个所缘境，那就可以很容易分出这是茶杯，那是……不一样的。那么阿赖耶识这个行相很细，就是缘的根身世界，一味地缘下去，所以它的行相跟所缘不可分别。“前后一类相续随转”，前后是同样的，那么这个行相、它的所缘境，就很细很细，一般是不容易觉出它的分别来。

“又由此故，从灭尽等至、无想等至、无想所有起者，了别境名转识还生”，又因为有阿赖耶识，所以你入了灭尽等至—
— 灭尽定，入了无想定——无想等至，无想所有——生了无想天去，这个时候心没有了，你该没有识了，那么这个人该死掉
了。但是没有，因为是阿赖耶识把他持在那里。等到你灭尽定出定了，或者无想定出定了，或者无想天掉下来了，心又生了。这个从哪里生出来的？阿赖耶识生的。阿赖耶识里边种子还在，当你入定的时候把种子压住了，不给它现行，等到这个定的势力没有了，这个种子又现行了，前面七个识又生出来了。所以说，因为有阿赖耶识，所以从灭尽定，无想定，无想天下来的时候，其他的识—
— 眼、耳、鼻、舌、身、意、末那识又生了。如果没有阿赖耶识，它就生不起来。

这七个转识，“待所缘缘差别转故”，它为什么叫转识？因为它对它的所缘缘，所缘的那个缘，所缘缘是一个名字，缘有四
种：因缘，等无间缘，增上缘，所缘缘。这个我们暂时不要去管它。所缘缘就是所缘的境，这几个前面的识，根据所缘的境要不同不同才得生起来。

“数数间断还复转故”，这前面六个识，“数数间断”，它要断的。你说眼睛看东西的时候，它眼识生起来了，但是你眼睛
闭下来，不看了，眼识就断掉了；耳朵在听声音的时候，耳识生了，当你耳朵不听声音的时候，专心一致在自己在修定的时候，外

面声音都听不到了，那么你这个耳识也停下来了；鼻子香味等等，你舌头，你吃东西的时候，甜的、咸的、酸的知道，你不吃东西了，你坐在那里，那你什么味道也没有，那个舌识就不生起。所以说，这几个识，“数数间断”，中间要断的，“还复转故”，它后来又生了，碰到境来了又生了，所缘的境来又生。怎么所缘境来？根境相对，这个识就生。没有这个所缘的话，它就不生，或者根坏掉了，也不生。那么，这是“数数间断”，碰到因缘到了，又生。

“又令生死流转旋还故”，这六个识，前面六个识，加上第七识，都是生死流转的因，生死流转一会儿轮回来来去去，都是
六识的关系，这前面几个识的关系，这就转识，这几句话都是解释转识的。

什么叫“转识”？它就是说，“待所缘缘差别转故”，这是一个原因；“数数间断还复转故”，第二个原因；第三，“又令生死流转旋还故”。都是转的意思。那么，三个转的意思，解释这个转识的“转”，为什么叫转识。这转识，具体说，就是眼、耳、鼻、舌、身、意这几个识。阿赖耶识是本识，根本的识。从阿赖耶识又生了七个识，都叫转识。为什么叫“转”？就是三个原因： “待所缘缘差别转故”，一个“转”；“数数间断，还复转故”，第二个“转”的意思；“又令生死流转旋还故”，第三个“转”的意思。因为三个“转”，所以这几个识叫转识。重点是阿赖耶识。
阿赖耶识者，谓能摄藏一切种子故。又能摄藏我慢相故。又复缘身为境界故，即此亦名阿陀那识，能执持身故。

“阿赖耶识者，谓能摄藏一切种子故”，藏识，一切法的种子，都藏在阿赖耶识里边。“又能摄藏我慢相故”，摄藏。能藏、
所藏、摄藏，三个藏。它能够摄藏我慢相，第七识把阿赖耶识执了我。我见、我爱、我慢、我痴，这四个相应。那就是我慢相，就是第七识把执阿赖耶识成了个我慢相。

“又复缘身为境界故”，这个阿赖耶识，它一味地缘这个身心世界为它的境界。“即此亦名阿陀那识”，因为“缘身为境界”，有一个名字叫阿陀那识。阿陀那识是执藏，“能执持身故”。

这是讲阿赖耶识，讲完了。最后，最胜意。识蕴有几个名字，一个叫心，一个叫意。意，思量叫意。这个最殊胜的、作用最
强的意，是第七识。
最胜意者，谓缘阿赖耶识为境，恒与我痴、我见、我慢、及我爱等相应之识。前后一类相续随转，除阿罗汉果及与
圣道灭尽等至现在前位。

“谓缘阿赖耶识为境，恒与我痴、我见、我慢、及我爱等相应之识”，这个是第七识，思量名意，它专是想到阿赖耶识是 “我”，然后，它的心所法——的我爱、我慢、我痴、我见，都相应把这个阿赖耶执到。执到是“我”之后：“我痴”，认为这是我；“我见”，这是我，碰不得；“我慢”，贡高；最后，“我爱”，爱自己。这个是坏的东西都包完了，这四个“我”，是最坏的东西，一切烦恼从这四个东西发展出来的。

“相应之识。前后一类相续随转”，这个末那识——第七识，就是把阿赖耶识执到，跟我慢、我痴、我见、我爱相应， “前后一类相续”，就是总是盯到它，执了阿赖耶识是“我”，前面说是“我”，后头也是“我”，相同的，这是没有什么变化的。一直到什么时候？“除阿罗汉果及与圣道灭尽等至现在前位”，那么，除了阿罗汉果之后，或者入灭尽定了，这个识就断掉了，否则的话，“前后一类相续随转”——总是前后同样地、相续地生下去，不会断的。什么时候断？阿罗汉果的时候断掉了，这个第七识断了。那么在入灭尽定，我们前面讲过，那个“恒行一分”，就是说末那识，末那识就是恒行，不是不恒行。它一分，就是这末那识也灭掉了。那么，就是说，入灭尽定的时候，跟阿罗汉成、证果的时候，这末那识才停下来，否则的话，都是一味的前后相续随转。这个《五蕴论》讲得很仔细，《广五蕴论》恐怕也差不多。我们再看一看广的：
【广】 云何识蕴？谓于所缘了别为性。亦名心，能采集故。亦名意，意所摄故。若最胜心，即阿赖耶识，此能
采集诸行种子故。又此行相不可分别，前后一类相续转故。又由此识从灭尽定、无想定、无想天起者，了别境界转识复生，待所缘缘差别转故，数数间断还复生起。又令生死流转回还故。

“云何识蕴？谓于所缘了别为性”，（13A）就是对所缘的境，这里说的是所缘缘，所缘境，一样的。谓于所缘的境，它的“境”略掉了，所缘就是境。于所缘的境，它能够起了别的作用，这个叫识。

“亦名心，能采集故”，这个识蕴，也叫心。心、意、识都是一个，一体异名，体都是一个东西，有的时候叫心，有的时候叫识，有的时候叫意。为什么叫心？“能采集故”，从它能够积集的、采集的这个意义来说，叫心。那我们几个根本名相先说一下。心、意、识，一体异名。积集叫心，思量叫意，了别叫识。大家写一下好了，积集，积拢来、集起来，叫心。思量，心里边思量，思，思想的思，量就是质量的量，思量叫意。了别叫识。所以说识蕴，有的时候叫心，因为能够采集，采集是积集，积集、采集一样的意思。那么，一般的法相是用积集，这里用采集，意思是一样的。为什么叫心？因为它能采集，所以叫心，心就是积集，能采集就是叫心。

“亦名意”，也叫意。为什么？“意所摄故”，我们十二处里边，意处里边，就包识蕴，八个识都在里头。

“若最胜心，即阿赖耶识”，最殊胜的能采集的作用的，这个什么呢？是阿赖耶识。“此能采集诸行种子故”，一切有为法的种子，都藏在阿赖耶识里边，都采集到它——阿赖耶识里边，所以说最殊胜的积集，就是阿赖耶识。

“又此行相不可分别，前后一类相续转故”，阿赖耶识是个很奇怪的心，它的心都是缘根身世界，没有什么差别的，前后是
缘一样的东西。我们这会儿缘这个，一会儿缘那个，前后差别很多，阿赖耶识前前后后就是等流下去，缘一个同样东西。所以说这个行相，非常微细，不可分别。“前后一类”，前面缘的、后面缘的都是同类的东西；“相续”，但又不是一样的，它是前生后灭，刹那刹那地生灭，相续而生起，“转”就是生起来。

“又由此识从灭尽定、无想定、无想天起者”，《五蕴论》，灭尽等至、无想等至、无想所有，这个不好懂，这里就更干脆，从灭尽定、无想定、无想天。“起”：出定，或者无想天里边掉下来。“了别境界转识复生”他们这个灭尽定或者无想定出定的时候 — — 他的心已经就没有了、已经灭掉了——他们出定的时候，或者无想定下来的时候，了别境界的转识，就是了别境界的前六识，包括灭尽定是第七识，又生起来了，本来已经灭掉了，它又生了。“复生”，这个识又生了。“待所缘缘”，这个是同样的。

为什么叫转识？“待所缘缘差别转故”，这些识，要根据所缘缘，差别转故，现在缘这个，等一下缘那个，各式各样，不同
的，差别生起来的。假使你现在是看的天，等一歇看地，一下子看水，一下子看山，各式各样差别的所缘缘，这个识也各式各样地生起来，这是第一个转。所缘缘差别而生起的，第一个转。

第二个，“数数间断还复生起”，心，它要断掉的，断了之后，缘到了，又生起来，这是转识的第二个意思。

第三个，“又令生死流转回还故”，这个就是，前面几个识使我们流转生死，去而复还。

那么，这几个意思，就表示为什么叫转识，前面的。下边讲阿赖耶识。
【广】阿赖耶识者，谓能摄藏一切种子，又能摄藏我慢相故，又复缘身为境界故。又此亦名阿陀那识，执持身故。
最胜意者，谓缘藏识为境之识，恒与我痴、我见、我慢、我爱相应，前后一类相续随转，除阿罗汉圣道灭定现在前
位。
如是六转识，及染污意，阿赖耶识，此八名识蕴。

“阿赖耶识者，谓能摄藏一切种子”，阿赖耶识里边，能够含藏所有的一切有为法的种子，都摆在里边。“又能摄藏我慢相故”，它又包含这个我慢的相，这是第七识，执阿赖耶识为我，所以有我慢相。“又复缘身为境界故”，它缘的什么境界？缘自己的身，也缘世界。

“又此亦名阿陀那识，执持身故”，这个阿赖耶识也叫阿陀那识。摄藏，就是执持自己的身体。我们的身体就阿赖耶识执住
的，否则的话，你入了灭尽定，你心都没有了，你个身体该死掉了吧？它不死。就是阿赖耶识没有灭掉，它还可以执持这个身体不

烂。但是阿赖耶识它到底什么行相，大家都不知道。因为你休克的时候，或者入灭尽定的时候，心都没有了，阿赖耶识还在里边，它的作用根本就感不到，因为它很微细。你感不到它在缘什么东西，你根本不知道。

“最胜意”，这个心讲完了，最殊胜的积集的，心的意思，就是阿赖耶识。那么，又叫意。最殊胜的、思量的、突出的这个意是哪个？就是末那识。“谓缘藏识为境之识”，缘阿赖耶识为境界的那个识，就是末那识。末那识不缘外的，只对内的，它就缘那个阿赖耶识，什么都不管，只把阿赖耶识抱住，认为是我爱、我见、我慢、我痴，跟它相应，就这个是“我”，其他的它不管。那么，它，“恒与我痴、我见、我慢、我爱”这几个心所相应的，“前后一类”，都是缘个阿赖耶识是“我”，没有变化的，“相续随转”，等流下去，生起来。什么时候把末那识灭掉？“阿罗汉圣道。灭定现在前位”，阿罗汉的圣道现起来了，灭尽定现起来了，这个末那识就灭掉了。

“如是六转识，及染污意，阿赖耶识，此八名识蕴”，那么这个六个转识，眼、耳、鼻、舌、身识，加上意识，眼、耳、鼻、
舌、身、意，这六个识，加上第七个染污意，就是末那识，再加上第八个阿赖耶识，这八个东西加起来，叫识蕴。那么识蕴就是八个识。在根本乘里边只有六个识，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，就有六个。那么这个地方就把识蕴讲完了。

现在我们要讲差别了。下面就是总结的文，先看《五蕴论》。

甲四、释蕴义 兼明十二处、十八界、及处、界义

蕴为何义

问：以何义故说名为蕴？

答：以积聚义说名为蕴。谓世相续、品类、趣、处差别色等总略摄故。

“问：以何义故说名为蕴”，蕴是什么意思？“答：以积聚义说名为蕴”，蕴就是积聚的意思。这个我们前面略略讲过一下，今天准备要再讲得宽一点。“谓世相续、品类、趣、处差别色等总略摄故”。那么，为什么叫积聚？我们看广的。
【广】 问：蕴为何义？
答：积聚是蕴义。谓世间相续品类趣处差别色等总略摄故。如世尊说，比丘，所有色，若过去、若未来、若现在、
若内、若外、若麤、若细、若胜、若劣、若近、若远，如是总摄为一色蕴。

“问蕴为何义”，答：积聚是蕴的意思。怎么样得积聚？“谓世间”，这个“世”就是世间，“相续品类趣处差别色等”，这
个我们想写一下。世间，就是说什么？就是我们三界。三界里边就是欲界、色界，欲界是五趣杂居，还有色界初禅、二禅、三禅、四禅天，空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处，这是世间。那么，以世间来差别色，这个色属于欲界的，这个色属于色界的，无色界没有色。

“相续”，我们根据《瑜伽师地论》有四种。这个我们写一下。有很多解释，有的分四个的，分五个的。那么，我们就姑且
用《瑜伽师地论》的来讲，因为《大毗婆沙》，也讲了五个相续。《瑜伽师地论》是我们法相宗的根本论，昨天我们讲过的。法相宗六经十一论：六部经——《华严》、《密严》、《解深密》、《楞伽》等等，有六部经是依据；论里边，十一部论— — 一个本、十个支分，根本的论就是《瑜伽师地论》，支分有《五蕴论》、《摄大乘论》、《辨中边论》等等，一共有十部论。

《瑜伽师地论》是法相宗的根本论，所以我们就采取《瑜伽师地论》34的对相续的解释——四个。还有《大毗婆沙》，是阿毗达磨的，根本部的，根本教义的，我们就不用了，它有五个相续。那么，这个也很简单：“自身相续”，就是自己；“他身相续”，是人家；下边是根境相对，“诸根相续”、“境界相续”。就是说，把这个色，根据相续的不同，来分类。

下边是“品类”。这个色是细的、麤的、好的、坏的，品，分类。

“趣”，趣是五趣，天、人、地狱、饿鬼、畜生，就阿修罗没有。阿修罗道，属于天上有阿修罗、旁生也有阿修罗，那么，
阿修罗就并了天跟旁生道里去了，不另外立一个道。五趣里边就五个，天、人、地狱、饿鬼、畜生，五趣来分别这个色。还有处，那是属于哪一个处的。

总之，以这些东西来分别色，“差别”就是分别，那么这样子把它分了类，“总略摄故”，把它归纳起来，这个叫蕴，就是
蕴的意思。

那么它举个例：“如世尊说，比丘所有色，若过去、若未来、若现在”，这是过去三世，也可以说世间三世，也可以说，这
从时间来分，过去、未来、现在。

“若内、若外”，就是相续，自己的内，自己相续是在内，他相续就在外。境界在外、根身在内，这个就是相续的根身，根
是内，境是外。如果自他来说，自己是内，他就是外。这是相续来分。

“若麤、若细、若胜、若劣”，这是品类。

“处”，若近、若远，这是处所的近远。“趣”，就是说天的色、人间的色，等等。以这些来差别色的，把它总地归纳起来，
属于色蕴。那么，色蕴的根本要义大家不要忘记，变碍为性。凡是有变碍的这一类的东西，管你近的、远的，麤的、细的，好的、坏的，自己的——内的、外的，过去、未来、现在的——世间分三世，这都是一个色。那么，就举一个佛说的经里边，来证明这个问题。

五蕴之数量次第

这里讲处、讲蕴，就讲完了。现在我们就要补充一些，蕴，为什么就是只有五个？五蕴，为什么不能多？为什么不能少？这
个，我们以前是略略讲过一点，现在，就是说，再重新地说一道。

那一天，我们讲了，为什么五蕴不能摄无为法35——“义不相应故”，这个无为法，跟色的意思不相应，跟受的意思不相应，跟想、跟行、跟识——了别的识，都不相应。色是变碍，无为法没有变碍；受是领纳，无为法不能领纳；想是取相，无为法不取相；行是迁流造作，无为法不迁流、不造作；识是了别，无为法不了别。所以说色、受、想、行、识五个蕴里边，无为法都摆不进去——“义不相应”。那么，摆不进去，我们再开一个蕴，“无为蕴”，行不行？也不行。蕴是积聚的意思，无为不能积聚，不能开。蕴有漏的是染依，无漏的是净依。无为法不能做染依，也不能做净依，不相应。所以说，到处把它安，都安不上去，都不相应。所以说这个“义不相应”是多方面的。既然“义不相应”，那就不能摆一个无为蕴，所以说六个蕴不行，就是不能增，五蕴只能五个。

为什么不能减？这个下边就不能减的意义。那么《俱舍》里有一个颂，这个颂，上一次讲，没有写吧？他们有个别写了，又
擦掉了，那么你们今天只好自己根据我说的写了。

“诤根生死因”，诤论的诤，树根的根，“生死因”，生死，流转的生死，因缘的因。这一句“诤根生死因”。“及次第因故”，及格的及，次第，菩提道次第两个字——次第，因，也是原因的因，故是缘故的故、讲故事的故，“及次第因故”。“于诸心所法，受想别为蕴”，就在心所法里边，于，于是的于，诸，诸位的诸；心所法，那就三个字。“于诸心所法，受想别为蕴”，受，想，别，分别的别，为，有为的为，蕴是五蕴的蕴。

“诤根生死因，及次第因故”。这个诤的意思，为什么五蕴里边，受心所、想心所——只有一个心所法，它要给它们两个
心所法，要安两个蕴？因为有特殊原因。它是诤根，一切诤论的根，就是这两个。在家人，诤的是享受，受蕴；出家人，包括外道，

他们诤的是见，外道见，佛教里边也是中观见、瑜伽见，都是诤那个见，见是想来的。所以说，受及想是诤根的因，因为有诤的根，是一个原因。

第二生死因，一切流转生死，凡夫就是贪享受，生死的因是受。（……）

还有五蕴里边，有这个次第因。一定要色、受、想、行、识，按了这个次第来的。

因为这三个因的缘故，所以说心所法里边，受心所、想心所，虽然只有一个心所，一定要把它们立为蕴。那就是说五蕴里边，
非要抽出这两个，加进去，成五个蕴。这个里边就是说，五蕴有次第因，就是说五蕴有五个次第，这五个次第不能缺，一个挨到一个，跟链条一样，一扣一扣，扣起来的，一定是五个次第。如果你说要少一个，不行，链条少了个扣，断掉了。所以说五个蕴里边，加一个不行，少一个也不行。那么这就是说，不能减、不能少、不能增，决定是五个。

我们说，佛的法相，就是色、受、想、行、识，还有个法数，决定是五，定的，不能动摇的。五蕴里边决定是五个，十二处
决定是十二个，十八界决定是十八界。那么，五蕴里边，五个是不是乱兜五个，不行，一定是色、受、想、行、识。十八界里边一定是十八这个东西，不能自己乱安。所以说，法相、法数都是决定的。是佛说的东西，都是不可动摇的。我们以前，封建的时候，皇帝说的——金口，是不能动的，这是拍马屁，封建。而佛说的话，却是真正的金口，因为符合真理的，你推不动的。你说五蕴四个，不行的，一定是五个。你说五蕴，不要色、受、想、行、识，另外乱弄五个东西，也不行。你哪怕次第把它颠倒一个，也不行。所以佛说的话是决定如此，跟印一样，印下来了之后，你一分一毫都不能动。

这里我们说了一个，第六蕴——加一个蕴，不行，少一个蕴，也不行。这五个蕴里边，色、受、想、行、识次第也不能乱。我们以前讲过一点，现在再要补充一个，就是次第因。再写一句话，这个还是写一下吧，把两个颂都写下36。

第一个颂就是说，这五个蕴不能少，决定要五个。受、想虽然是两个心所法，一定要把它拆五个。那么这五个里边，它的次
第也不能倒，因为它有这五个次第。所以说你减也不行，减了就是说链条的扣子断掉了。假使你加的话，第六个蕴是不成立的，减，是链条要断的。就是不增、不减之中，又是要次第不能乱。前面四句，我刚才讲的不能减，最后两句是说不能减的原因，因为它有这个次第。那么它讲的次第，可以是“麤”，根据麤细的次第；根据“染”，染污的次第；根据“器等”，这是一个比喻，“器”，还有其他东西，“等”。这是三种原因。“界别”，第四个原因。根据麤细的次第，根据染的次第，根据器的次第，根据界别的次第，安立这个五蕴色、受、想、行、识的次第，不能动，决定是不能动摇。

这里边，《俱舍》讲了四个次第，我们，就采取了两个，还有这些就讲《俱舍》时再讲，现在不要讲那么多。次第因里边有四个，哪四个？我们就是说，“麤”是一个，“染”是一个，“器等”是一个，“界别”是一个。因为四个原因，这个次第，五蕴就是色、受、想、行、识。正因为它有次第，你少一个不行，少一个的话，这个次第就少了一块，就链条少了一环，就是缺了，意义不完整了。那么，这是双关的，又是次第不能动，又是因为次第不能动，少一个也不行，多一个，不行，前面说过了，少一个也不行。

那么，这个次第是怎么安的？我们先说麤细的次第。这个表，上次写过，给人家擦掉了，哪些人抄了不知道，那么你们去找他们抄好的人，借了抄一下。有一个表的，“麤细”画了，画好的。那么，从麤的讲起。色、受、想、行、识这五个蕴，色是有对，受、想、行、识，四个无对。所以说有对的是麤，无对的是细。所以色摆在第一。这是第一个，色蕴是第一，最麤；其他受、想、行、识，都是无对的，所以说色蕴摆在第一，最麤。

其他四个里边，哪一个最麤？受最麤。我们一般自己感到“我”很舒服，“我”感到这个手很痛，等等，这个就是受的作用。在其他的四个里边——受、想、行、识里，受的作用最麤，最显著，麤就是最容易感得到，你身上很舒服，很痛，等等，最容易感觉到。所以受摆第二，没有对的里边，受是最麤。

想，还有三个，三个——想、行、识里边，想，是最容易知道。我们心里边，把外边的男的、女的、好的、坏的，这些想
象摄起来，这个容易显示，容易冒出来，比较容易，比较麤。那么，受后边，是想。

行跟识两个比，行，里边起贪心、瞋心这些心所法，及忿、恨心，这个容易感得到。识，是总经理，在最后的。那些营业员、会计等等办事的，都是心所法，行——行蕴，这是容易看到，你要见总经理，不容易的。庙里一样的，你要见个知客师、见一个什么，容易的，见方丈却不是好见的。我们昭觉寺的方丈室，转弯抹角，人要进好几道门，进得去，这个方丈门也不开，窗口里看一看。为什么？这个不是随便好见的，他忙得很，大家去见的话，他还要不要办事情？不好办。总经理也好，什么也好，最后的。这个办事人员，在面前，容易见到。那就是说这些比较麤。发脾气，生气，你心里边的识——了别的心，感不到，而发脾气的瞋心容易感到，看到好东西，贪心，看到人家穿了一个、买一个什么好东西，“我”也要去买一个，没有钱的话，我要偷一个。我们这里，他看到我的灯好，偷一个，偷了一个灯去。这个就是贪心所，这个容易看到。最后的，了别的识，隐在后头，但是它是最细，最难分别。阿赖耶识最细，阿赖耶识，根本它的行相都不可琢磨的，那么，这是最细。

所以，从麤细的次第来说，决定是色第一，受第二，想第三，行第四，识是最后。那么这个是一个次第，麤细的次第。

又一个三界的次第，我们来说。（上次讲过的，这一次写下来了，有个别人抄了，个别人没有，擦掉了，不好抄了，那么你
们把抄过的人去借了抄。）

在界的差别来说，三界，欲界最下。欲界里边，标志是什么？五欲。五欲里边最麤的，最容易看到的，最容易感得到的，色相。我们说五欲里边，色、声、香、味、触这五个欲，色是最显了的，最容易看到的。所以欲界里边的五欲——妙欲，最显著的是色。欲界就是贪色，说老矩话，色字头上一把刀，都是从色字上做的文章，欲界的人就是贪男、女色，这是特别显著的，财什么东西还是附带的。有的人拼命争取财、地位，为什么？就是要成一个他的理想的家庭，你没有这些财，人家不要你，看你不起。那为了要成家，拼命地要去想办法挣钱。赚钱赚得好，发财。赚不好，人财两空，自己要累死了，人家也不来跟你，那个就没意思了。那么欲界里边，五欲最显著的是色。所以色蕴摆第一。

那么欲界讲过了，是色界。色界里边，我们说初禅、二禅、三禅。初禅离生喜乐，二禅定生喜乐，三禅离喜妙乐，都是受，
喜乐受。那么，这个色界里边，这个受的行相最显著，所以说受摆在第二。

那么，想，无色界。无色界，超过色界之后，修无色定的话，空无边处，就是想整个的法界都是空，识无边处，空的境不要
它，我们能缘的识，徧整个的虚空，徧法界。那么，这是观想，观想无边的空、无边的识，那是想，所以说无色界里边，想心所显著，那么想摆了第三。

无色界的最高的有顶，我们讲过，第一有，是三界的顶，再高没有了。这是最殊胜的、三界福报最大的地方，他造这个业是
什么？思心所。那么，这个思心所，有顶的思心所，造有顶业的思心所，在三界里边是最殊胜的。这个思心所，是什么蕴？行蕴里边的。所以，行蕴就摆到第四。

识蕴，这个将来我们说四识住，识是能住，它住在哪里？住在色里边，住在受里边，住在想里边，住在行里边。前面四个是
所住，所以说，识是一个主人，它可以坐凳子，也可以坐汽车，也可以住什么东西，前面四个东西是它所住的地方。那么识，能住的，当然摆在最后。

所以说从三界的次第说，也是色、受、想、行、识。那么，这个次第不能动。那次第不能动，能不能少一个？也不能少。假使我们说色、想、行、识，“受”不要，那你色界就没有了，三界里有欲界、色界、无色界，你说“想”不要它，那么无色界就没有了。你说行不要它，那有顶就没有了。你说是识不要它，那么能住的识蕴就没有了。一个也少不了。所以说这个五蕴里边，既不能少一个，也不能多一个，又不能颠倒一个。这个讲法相，就讲得最严密的，这个是《俱舍》，把这些问题都彻底地给你讲清楚了。那么，在五蕴里边的蕴，我们大概就补充到这里。

十二处

下面是处。那么我们要讲这个，就是要把它的关系要搞清楚，蕴与处的关系。蕴、处、界都是分析宇宙的万物的。处是包含
无为法，蕴是不包含无为法，只是有为法。但是色蕴包含哪些处？这个要你们讨论的，自己去找。下边我们把处讲一下，先看《五蕴论》。

复有十二处，谓眼处、色处、耳处、声处、鼻处、香处、舌处、味处、身处、触处、意处、法处。眼等五处及色声
香味处，如前已释。言触处者，谓四大种及前所说所触一分。言意处者，即是识蕴。言法处者，谓受、想、行蕴，无表色等，及与无为。

云何无为？谓虚空无为、非择灭无为、择灭无为、及真如等。云何虚空？谓若容受诸色。云何非择灭？谓若灭，非
离系。此复云何？谓离烦恼对治，而诸蕴毕竟不生。云何择灭？谓若灭，是离系。此复云何？谓由烦恼对治故诸蕴毕竟不生。云何真如？谓诸法法性，法无我性。

问：以何义故名为处耶？答：诸识生长门义，是处义。

“问：以何义故名为处耶？答：诸识生长门义，是处义”，好，这个很简单，就一句话。

什么叫处？“诸识生长门”，一个识它要生的地方，门就是地方、处所，也就是处的意思。识从哪里生？从这个“处”生，
处就是识生长的那个地方，门就是由此而生，门就是由此而进，由此而出。识之所以能够生出来，由这个门，就是十二处那个门。

这个我们讲过了：眼处对了色处，就生眼识，耳处对了声处就生耳识，意处对了法处生意识。那么，这个就是说，识从这个
处里边生的，就是它生的门、门户，从这里出来的。

最后有十二处：“谓眼处、色处”，眼对色；“耳处、声处”，根境相对，耳对声；“鼻处、香处”，鼻对香；“舌处、味处”，舌对味；“身处、触处”，身对触；“意处、法处”，意对的是法。

“眼等五处及色声香味处，如前已释”，这个前面讲过了，眼——净色根，耳、鼻、舌、身都是净色根。色处，有显色、
形色，等等；声有执受大种，非执受大种，俱大种；香有四种，等香不等香；味有三德六味这个味，甜、咸、苦、辛、淡，等等。 “如前已释”，前面讲过了，不要说了。

触处，有点儿困难，以前有人就是教不懂，这里再补给你说一下。触处：四大种——能造色，也在触里边，及一分触—
— 所造触，这两种都是触处。这是也讲过的，再给你分析一下。能造、所造都是触。

意处就是识蕴，我们前面说的，什么叫意？“意所摄故”，这个意处就是识蕴，识蕴就包在意处里边。

法处，就是“受想行蕴，无表色等”，及“无为法”，都属于法处里边的。

五蕴、十二处与八十七法之间之对应关系

下边“无为法”我们慢慢说，先说十二处。十二处的五蕴，五蕴的色蕴，包十二处的哪些处？五蕴的受蕴，包十二处的哪些
处？五蕴的想蕴，又包十二处的哪一个处？五蕴的行蕴，十二处里边哪个处？五蕴的识蕴，包含这个十二处的哪个处？然后反过来，十二处里边，这个眼处属于五蕴里边哪个蕴？十二处的色处属于五蕴里哪个蕴？十二处的声处、耳处、香处、鼻处……一直挨到

意处、法处，属于五蕴的哪个蕴？这个，你们回去讨论的时候要把它弄下来。就是说：五蕴里边每一个蕴，十二处里边包哪个处；反过来，十二处每一个处属于五蕴的哪个蕴。这个，一正一反地弄下来。

还有一个：五蕴里边，百法也好，《五蕴论》里边没有一百个，心不相对行少十个，无为法里边也少三个，那么算算是十三
个少了之后，就八十七个了，不去管它。你把这个五蕴里边所有的法，把它理起来，八十几个；然后色蕴包几个，受蕴包几个，行蕴包几个，识蕴包几个；十二处里边，色处包几个，声处包几个，香处包几个，把三个东西的关系都列出来，画表，然后明天要问。

再说一遍：五蕴里边，包含哪个处，每一个蕴包哪个处；反过来，这个处属于五蕴里哪个蕴；然后五蕴的每一个蕴，这八十
几个法里边，又包哪几法，色蕴包几个法，受蕴包几个法；再过来就是说十二处里边，色处包几个法，香处包几个法，意处包几个法，法处包几个法。要一个一个列下来。

这个就是要练一练脑筋了，如果这个东西你经常地分析，你以后碰到事情不要费脑筋，马上把它就弄得很清楚，下个决断，
这样这样子做。那个辩论就是这样子，把脑筋磨细来，你说不磨细的话，你想入定，那是不可能的。《大般若经》大概念过的人可能有，同样的话一大圈，再过了——跳两个字，又是一大圈。念到后来，想睡觉了，这差不多的话，都是一样的。但是，你没有这个训练的话，你想入定，做不到的。《般若经》是印度的佛说的话，他跟你开玩笑？一圈一圈一圈地说，就是叫你思想，把你磨细磨细，你这样子才能够进入微细的道理。如果没有这些训练，你微细道理擦过去了，摆在你面前都漏过去了，不能体会到那个道理。因为这是进入定的一个训练的阶段。我们这个还麤，比《大般若经》还麤得多，那明天的要求就是这几个东西，就是互相的关系，五蕴、十二处、跟七十五也好、百法也好、八十几个法也好、八十四个法也好，它的关系，找出来，互相的关系找出来。明天我不是一个一个问，我就是抽到问的：五蕴里边，八十四法里边，是哪些法，色蕴包哪些法；或者是十二处里边，法处是包哪些法；十二处，法处又在五蕴里，哪个蕴；五蕴的色蕴，在十二处里边，又是什么东西。我中间挑到问的，不是挨到挨到问的。那就是说，你的脑筋要活一点，你的脑筋死板板的话，我问什么东西你也不知道。今天讲到这里。

第十二讲

问题解答

今天我们先解释一些问题，问答就不问了。有一组有几问题。那么我们现在两个组比赛，他们提的，你们那一组看怎么说。

第一个题：五蕴里边，若胜若劣，讲色蕴里边的若胜若劣是指哪一些色？这是楼下一组，楼上一组你们没有这个问题，你们怎么回答？“云何谓蕴，蕴为何义？”里边就是说，“如世尊说，比丘所有色，若过去、若未来、若现在、若内、若外、若麤、若细、若胜、若劣”，这个“胜劣”是指什么？你们这一组怎么说？

（学僧答：从趣这个方面来讲，趣是指五趣，天趣，它的色比欲界的要殊胜，地狱的色比欲界、比人的色要更低劣。）

对，是这样子的。色界天超过欲界天，欲界天超过人，人又超过畜生，畜生又超过饿鬼、地狱，这个是胜劣，就是这个。

第二个：八识摄藏我慢相故，是否包含其他相？包含我慢相，摄藏我慢，包不包其他的？这是第八识，第八识里边，它就是，《广五蕴论》的十四页的反面，后边，最后第三行，“又能摄藏我慢相故”，这是说第八识。那么，还藏什么，有没有？你们楼上一组怎么说？第八识藏的很多，一切法种子什么都藏在里头，当然还有其他的。

第三：识蕴中“行相不可分别”，“前后一类相续”，怎样理解？这个色蕴里边“前后一类相续转故”，是第七、第八识，那
么怎么理解？你们这一组怎么说？（学僧答：前后一类，因为第七识，它就当然抓住第八识作为所缘，然后对于我痴、我慢、我爱、我见相应行，一直就是担任这个事，前后都是这样，不管别的，这是前后一类。）

念下去。（学僧答：前面第八识就是专门采集这件事的，采集诸行种子，别的事它也…）

第八识它是缘什么？缘根身器界，它以这个为境。“又复缘身为境界故”，这里说了个“身”，其他的，《百法明门论》就说了，又缘外境。那么，它就是执了那个境界——外境，又缘那个东西，这是一类相续，不动的，不变化的。不变化的，感觉不到，一变化，我们说一个东西不动的，你就不容易把它觉察出来，如果它在动，一看就看到。所以说，“前后一类”，就是很微细，不容易觉察，不容易觉到。

还有一个问题：最胜意为何称最胜？是七识还是八识？这个我想你们肯定答得出来，“最胜意”，第十四页的后页倒数第二行，“最胜意者，谓缘藏识为境之识”，你再回答。（学僧答：最胜意就是第七识。）

第七识。最胜意——我们说采集叫心，思量叫意，了别叫识。最能够思量的，一天到晚考虑这个问题的，就是第七识。它考虑什么？把第八识的见分，以为是“我”，一天到晚是考虑：这是“我”，这是“我”；我、我、我、我，我见、我爱，我慢、我痴。跟这些相应，这是第七识。

最后，第五个：为何不立意根？意根的问题。意根有，那你们看，你们这一组意根怎么说？眼根、耳根、舌根、鼻根、身根、
意根。这个意根，今天就要讲了，大家等一下解决也可以，讲的时候解决。那么，你们那一组啥东西？宗宙，题在哪里去了？他上哪儿去啦？（学僧答：他刚刚下去了。）刚下去了，他还有题的，不晓得什么题，那就不管他了。（学僧：有一个，他说眼处就是眼根是不是就是眼处？）眼根就是眼处，这个没啥说的，他不是这个题，这个很简单的。

以非三见作为最上等，属何类摄？我们说,见取是把萨迦耶见、边见、邪见，执为最上、最胜、最清净、能解脱，这个叫见
取。那么，现在我们问的这个问题就是：不是这三个见，就是除开萨迦耶见、边见、邪见，那些其他的见，执为最上、最清净、能

解脱，那么，这样子的执着，是属于哪一类摄？是不是属于见取摄？就是这个问题，属不属见取？那问题，书上是没有，我讲过的，你们还是再去考虑一下，把你们的笔记拿出来看一看，我们讲的时候有讲过来的，或者，如果没有记下来，把磁带去听一道，里边肯定会有那个答案。

今天我们要接下去。识蕴讲过了，蕴也讲过了，处讲了一半，那么，还是从处这里开始。

复有十二处，谓眼处、色处、耳处、声处、鼻处、香处、舌处、味处、身处、触处、意处、法处。眼等五处及色声
香味处，如前已释。言触处者，谓四大种及前所说所触一分。言意处者，即是识蕴。言法处者，谓受、想、行蕴，无表色等，及与无为。

“复有十二处，谓眼处、色处、耳处、声处、鼻处、香处、舌处、味处、身处、触处、意处、法处”，五根五境，这个很好

说。“眼等五处及色声香味处，如前已释”，这个“眼等五处”就是眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，这个前面讲过了。色声香味

处也讲过了：色，有显色、形色；声，有执受大种为因、非执受大种为因，等等；香，有好香、恶香、既不好又不恶的香；味，有

甜、咸、酸、淡、甘、辛等等。“如前已释”，讲过了，不说了。触处也讲过，但是因为触处比较困难一些，又说一下。“谓四大

种”——地水火风，这是触处。能触是什么？身根，身识。那么所触，就是十一个。地水火风，还有所造的，就是轻重、涩滑、

冷饥渴，再加地水火风，十一个触，触处。

那么，意处就来了，意处就是意根，意处是识蕴，就是识蕴。我们在十二处，对这个五蕴来说，意处就是属于识蕴的。那么
法处呢？因为它前面眼耳鼻舌身，色声香味触都讲过了，那么，还有意处跟法处。意处就是识蕴，很简单，我们讲的识蕴里边都是意处，因为十二处里边讲心法的只有这一个——意处，所有的心法都在意处里包。法处，就是意的对象，那么，这里就多了：受想行蕴——受蕴、想蕴、行蕴，这些都是法处，都是意所缘的法；再加个无表色，法处所摄色，属于法处的色，那么这个都是属于法处的；还有一个，无为法。那么这是什么？这里要讲。

无为法

云何无为？谓虚空无为、非择灭无为、择灭无为、及真如等。云何虚空？谓若容受诸色。云何非择灭？谓若灭，非
离系。此复云何？谓离烦恼对治，而诸蕴毕竟不生。云何择灭？谓若灭，是离系。此复云何？谓由烦恼对治故诸蕴毕竟不生。云何真如？谓诸法法性，法无我性。

无为还没讲过，所以打开来。“云何无为？谓虚空无为、非择灭无为、择灭无为，及真如等”，真如无为，“等”，就是说
还有其他的，这里没有讲。在《百法》里边讲六个，有的地方讲七个，这里讲的四个。

下面定义是“云何虚空？谓若容受诸色”，什么叫虚空？“容受诸色”。一切色能够容纳的。那么，我们说这个“虚空无为”，跟我们这个“虚空”有什么差别？我们这个虚空也能够容纳诸色，虚空无为也是容纳诸色，那么，这两个东西差别在哪里？这个你们去考虑去。那么我们念下去。

“云何非择灭？谓若灭，非离系”，什么叫非择灭？我们先要把这个无为法的内涵仔细说一下。所谓无为法，就是反过来，
不是有为法，无为的。有为是什么？迁流造作。那么，无为法就不迁流造作的，没有生灭的。那么这个无为法没有生灭，就是灭，灭谛就是灭生灭的，就是灭。那么，这个灭，“谓若灭”，这个是灭，但是，不是离系——不是断了烦恼的灭。这么这个就不好懂了，断了烦恼称灭谛，它没有断烦恼怎么灭？“此复云何”，这个是什么一回事？“谓离烦恼对治，而诸蕴毕竟不生”：并没有去

对治烦恼，“离烦恼对治”，就是没有对治烦恼；“而诸蕴”，这五个蕴，毕竟不生，它是自己不生，而且是毕竟不生，永远不生。那么，这一种情况，叫非择灭。

“云何择灭？谓若灭，是离系”，这个灭是离系，离开烦恼的系缚的。“此复云何？谓由烦恼对治故，诸蕴毕竟不生”。这
是对治烦恼之后，这个因就不生了，烦恼对治掉了，就不再生了，这个好理解。那么，非择灭怎么理解？没有对治烦恼，它也不生。

“云何真如？谓诸法法性，法无我性”，什么叫真如无为？诸法的法性，一切法的法性，就是本性。什么性？“法无我性”，
一切法都没有我。包括两个我：一个是补特伽罗我，一个是法的我。这两个都没有，这个就是真如无为。那么这是略略地讲一下。我们来再来看《广论》，《广论》也没有打开，我们念一道。
【广】 云何无为？谓虚空无为、非择灭无为、择灭无为、及真如等。

什么叫无为？“云何无为”，无为我们先说清楚，无为法就是不生不灭的，不能造作的，也没有无常、刹那变化。那么，第一个是虚空无为，非择灭无为，择灭无为及真如等，这五个（……）。
【广】 虚空者，谓容受诸色。

这里边可以容纳它任何的变化。这个虚空无为不但是识——就是心王、心所，其他的法都在里边，一切行都在里边，可以
产生一些不断的变化。在《俱舍》里边，虚空无为，是无碍为性。色法，有质碍的，变碍为性。虚空无为就是无碍，没有质碍的，一切质碍都没有，一切障碍都没有，无碍为性。

我们说，虚空无为的无碍为性，跟我们现在的虚空——太空、天上的空，这两个东西，一比较，把无碍为性拿出来，就不
一样了。无碍为性，虚空无为里边，色法生起来，没有碍，没有障碍。障碍里分能、所、能障碍、，所障碍。

能障碍，这个法来的时候，这个虚空不会顶住它，不给它跑过来，不会，它生起来的时候不会压住它，不给它生。这个一样
的。虚空无为也是没有能碍，我们的这个空间也没有能碍。你说这个空间，假使格房间，你空的房间，我把桌子抬进去了，这个房子里空间不会说：“你不准抬进来，我这里我要住的，我占了这个位置，桌子不能来”，拦不住，它顶不住的，它是空的。

再是所碍，虚空无为没有所碍，你东西来了，你住下了，它并没有避开一个空间。我们说水，你把一个皮球摆进去，水固然
没有把皮球顶住，它是皮球把水排开了，所碍了，把水排开了。那么，我们的空间，把桌子摆进来，这个空间就排除了，这个空间就一个摆桌子的地方，没有空间了，而虚空无为，却不是，没有所碍，你桌子摆进去，它这个虚空无为在桌子那个地方还有虚空无为，并没有给它排掉。那么，就是说，虚空无为，既没有能碍，也没有所碍，而我们的空间，没有能碍，而有所碍。虚空无为是不能生灭的，不能造作的，而我们的空间，可以造作。我们把一个地挖个洞，本来没有空间的，它就出现空间了，如果我把这个洞填掉，空间又没有了。这个就是说，虚空无为跟那个空间，有差别，那个跟真四大、假四大的情况有些相似的。无为法，把虚空无为跟我们所谓的空间，不要混成一谈。
【广】 非择灭者，谓若灭非离系。云何非离系？谓离烦恼对治诸蕴毕竟不生。

“非择灭者，谓若灭非离系”，这个话一模一样。

“云何非离系？谓离烦恼对治诸蕴毕竟不生”，这里边，我们简单说一句话，就是因缘不够，它就不生。《俱舍》里就举
这么个例：假使我正在一心一意地看书，或者修定，这个时候窗外有奏音乐，那么我在看书，或者奏音乐的时候，本来这个音乐的声音来了，对我的耳根要生起耳识的，要听得到的，但是我在专心一意看书的时候或者专心修定的时候，耳朵，这个声音来了，耳朵没有起这个分别心，耳识不生。那么，这个不生的耳识，因为缘缺了，你没有作意，要有作意，它才生起这个识，作意没有，就是你没有去注意这个事情，耳识不生。这个耳识，因为因缘不够，没有生。那么这个耳识，假使是十一点钟的时候，耳识没有生，那么时间过了，这个耳识再也不能生了，即使要生后来的，是其他时间的耳识，要听那个时候见到音乐的那个耳识，就再也不生了。

你这个音乐没有听到，就永远也听不到了，当时奏的那个乐，你也听不到了，那么，就是毕竟不生。就是因缘不够，不生，并没有对治烦恼，所以说这叫非择灭，不是因为对治烦恼而得到的灭。

【广】 云何择灭？谓若灭是离系。云何离系？谓烦恼对治诸蕴毕竟不生。

什么叫择灭？那反过来，“谓若灭是离系”。烦恼，离开烦恼的系缚，就是离系。“云何离系？谓烦恼对治”，烦恼本来把
我们捆起来的，把烦恼对治掉，把这个绳子解掉，就离开这个系缚了，那就解除了。那么这个烦恼解除之后，那么，这些烦恼的五蕴就不生了。本来你是以烦恼五取蕴，烦恼生五蕴，五蕴生烦恼，交纵不息，不断地相生，现在你烦恼解掉了，那么，这些蕴— — 这个蕴包括色蕴、受蕴、想蕴——你说烦恼除掉了，那些不好的事、心所法也不会生了，那些感的果的色蕴——这些果，也不会起来了，决定不生，那就是离系。这是择灭，因为断了烦恼而得到的灭就是择灭。

【广】云何真如？谓诸法法性，法无我性。

还有个真如，什么叫真如无为？“谓诸法法性，法无我性”，一样的。诸法的最根本的法性，我们有“共相”、“自相”，
一切法最大的共相就是法空，什么法都有，不管你心法，色法，不相应法，最根本的一个共性就是一切法自性空，这是一切法的共同性。什么空？这个法性是什么？“法无我性”，一切法都没有“我”。这个法无我，这个法包括两个：一个是人，一个是法。假使法指人的话，补特伽罗无我；假使法指这个法的话，就是一切法无我。一切法无我就包含补特伽罗无我，讲补特伽罗无我就不包含法无我，所以说法无我性就包含补特伽罗无我在里边，因为补特伽罗本身也是一个法。那么，这里就把十二处讲完了，十二处里边就补充了一个——四个无为法，其他的都是一样的。

那下面又问，处是什么意思？

问：以何义故名为处耶？答：诸识生长门义，是处义。
【广】问：处为何义？答：诸识生长门是处义。
我们的蕴的意思知道了，积聚义是蕴义，处什么意思？
“答：诸识生长门”，“是处义”，“处”，是个处所，这个处所是什么？是一道门。这个门，识从这里生出来的，就是说
识从这个门里出来的，这个门就叫处。那么我们回忆一下，处是什么意思？根跟境，十二处是六根六个境。当你相应的根跟相应的境相对的时候，作意心起来了，那么就会产生相应的识：眼根跟色境，就会产生眼识；乃至意处对了法处，意根对了法尘、法境，也生这个意识。那就是说一切识——六个识就是从这六道门里边生出来的，所以叫诸识的生长门。处的意思就是这个，十二处。

十八界

复有十八界，谓眼界、色界、眼识界、耳界、声界、耳识界、鼻界、香界、鼻识界、舌界、味界、舌识界、身界、
触界、身识界、意界、法界、意识界。

【广】复有十八界，谓眼界、色界、眼识界、耳界、声界、耳识界、鼻界、香界、鼻识界、舌界、味界、舌识界、
身界、触界、身识界、意界、法界、意识界。

还有十八界，我们昨天叫你们搞的是五蕴跟十二处的关系，今天再加一个，五蕴跟十二处跟十八界的关系：十二处跟十八界的关系，

五蕴跟十八界的关系，五蕴跟十二处的关系。这几个关系都把它搞出来。画表很简单。最好是不要画表，我问你的时候，你自己就

答得出来。把表画在心里边，那么是上等的；把表画在纸上，问的时候纸上去看看，二等的；表都画不出来，三等的，那就是太差

了。那么十八界，我们说是哪十八界？眼界、色界、眼识界，根境识三个，三六——一十八。眼界是根，色界是境，加上眼识

— — 是识，眼界、色界、眼识界，一对。

我们学经，有的人他说：“我不要学《五蕴论》，难得很，我搞不懂”，那你《心经》要不要懂？一天到晚念的《心经》，你说：

“无眼界，乃至无意识界，无无明，亦无无明尽”，“念起来很好，我念得来”，你是讲得来不？就要是把这个知道，你才讲得来。

你这个《五蕴论》都不知道，十二处、十八界、五蕴，什么都不知道，你《心经》怎么知道？你根本就不会知道。那么，就是这里

是：耳界，是声界，耳识界；鼻界，是香界，鼻识界；舌界，味界，舌识界；身界，触界、身识界。那么，下边就是意界，法界，

意识界。最后的，意根，就来了。

眼等诸界，及色等诸界，如处中说。六识界者，谓依眼等根，缘色等境，了别为性。言意界者，谓即彼识无间灭等。
为欲显示第六意识，及广建立十八界故。

【广】眼等诸界，及色等诸界，如处中说。六识界者，谓依眼等根缘色等境，了别为性。言意界者，谓即彼无间
灭等。为显第六识依止，及广建立十八界故。

“眼等诸界，及色等诸界，如处中说”，眼耳鼻舌身，色声香味触，这些界，就是十二处里边十个处，讲过了。那么六个识界——眼耳鼻舌身意、色声香味触法，十二处都有的，六根六境。那么，六个识，这里要讲，十八界里边就多六个识界。

“谓依眼等根，缘色等境，了别为性”，识前面没有，要讲一下。“依眼等根”，眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根， “缘色等境”，缘色声香味触法等境，它以“了别为性”的，那个叫六识。

那么这里边强调刚才一个问题——意根。什么叫意界？意界是什么？“即彼识无间灭等。为显第六识依止，及广建立十八界故”，这是完全根据《俱舍》的讲法，从《俱舍》里边等流过来的。（14A）因为我们说世亲菩萨是《俱舍》的论主，当他进入大乘的时候，他的思想体系还是一个。所以说，《五蕴论》也好，他的弟子解释的《广五蕴论》也好，还是原来的体系。

这个意根是无间灭意，这个在《俱舍》里边讲的“无间灭”。这个无间灭意是什么？前面六个识：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，这五个识，包含一个意识，它们灭掉了，时间——刹那刹那，生灭，这一刹那，它的已经灭掉了，第二刹那，生的识就依前面灭掉的那个无间灭的意作根的——意根，那么这个叫无间灭意，就是意根。那么，六个识都要靠无间灭意，因为它是心法，那么，前五识：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，除掉依靠心的无间灭意为根之外，还要依靠色根——净色根，眼识还要靠眼根，耳识靠耳根，再加上无间灭意。那么，意识只靠无间灭意，意识本身是心法，它没有色根的，没有个净色根作意根，没有的。那么无间灭就是它的根，所以意根，就是无间灭意。“等”，这个“等”，就包含八识的大乘的意思在里头，那么，这个我们后头说。

“为显第六识依止”——这个无间灭意为什么要立？在《俱舍》里有辩论，既然就是前面六识，那就是六识了，就不要再
立第七个无间灭意了。那么，立它干什么？因为要第六识的依止。前面五个识，眼识有眼根，耳识有耳根，那么，这个意识的意根在哪里？那一定要立一个——无间灭意。所以说，虽然它的体就是前六识，但是无间灭意要立出来。一个是要给第六识作依止，它的意根；一个，十八界里边，识是六个识，境也六个境，而根——眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，意根没有，那就十七界，那就不够了，不够十八界，所以一定要补一个意根，意根补上去，无间灭意补上去，第六识的依止的意根也有了，十八界也满了，所以说这个非要加上一个无间灭意。这就是说，我们的意根，就是无意间灭的意。再说一个，什么叫无间灭？就是在这个意识生起来之前，无间——中间没有隔开，它前面灭掉的那些心就是作它的根。那么，这是《俱舍》的体系。在唯识里边，它又另外的说法，在唯识里边，就是末那识是意根了，那就是坚持八个识的说，以末那识为意根，那么就是意识依末那识而生，（……）。如是色蕴，即十处十界，及法处法界一分。识蕴，即意处及七心界。余三蕴及色蕴一分，并诸无为，即法处法界。

【广】如是色蕴，即十处十界，及法处法界一分。识蕴即意处及七心界。余三蕴及色蕴一分，并诸无为，即法处
法界。

一切法的生起来的因缘，我们说缘有四种，最亲的是因缘，因缘就是阿赖耶识，它的种子都阿赖耶识藏在里边。那么，它种
子化现行的时候，这根本意的种子就是阿赖耶识，阿赖耶识就是因缘，那么这个意根呢？它是增上缘。当意识要生的时候，因缘是阿赖耶识，它的增上缘就是第七识——末那识，那么，末那识对这个意识也直接增上把力，增加一把力——使它生起来的作用，所以说，把它叫意根。这是唯识的解释，跟《俱舍》有一点点距离。

“如是色蕴即十处”。不过我们说，这个跟《俱舍》的说法还是一致的，因为无间灭意本身就是种子，灭掉之后，现行灭掉
成种子，种子就是阿赖耶识藏的东西，种子出来，最亲的依还是阿赖耶识。那么无间灭意，这个安起来，就是作意根，那在《俱
舍》里边，那就把末那识代替了，因为这个无间灭是种子，是阿赖耶识里边的事情，那么，还有一个现行的东西，就末那识来代了。

“如是色蕴”，这是讲关系，我们说你们要把它——蕴、处、界的三个的关系拉起来，这里已经给你略略地把它一些关系
整理出来了，这是复杂地整理出来，简单的也有，都有。谓色蕴。那么，色蕴跟十二处、十八界的关系：色蕴就包含十个处，十二处里边包十个处，十八界里边包十个界，还有法处里边一分——无表色，法界里边一部分——也是无表色。那么，色蕴就包那么多，十个半：十个处半、十个界半。那么再一个，最后一个识蕴呢？就是意处，十二处里边意处就是它的识蕴，八个识都在里头。那么，在十八界里边呢？七个心界。哪七个心界？眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识——六个识界，再加个意界，这个就是七个心界。十八界里边有七个界是属于识蕴的，而十二处里边，只有一个处就包识蕴了。那么，我们也看出来了，这个心界里边，末那识里边，也把这个阿赖耶识，七心界里边——意界里也包了进去，也包在意界里边去了。

“余三蕴及色蕴一分，并诸无为，即法处法界”，那么，这个十处——十个色处，十个色界，法界里边、法处里边，一个
无表色除外，识蕴里边又包了意处，又包了七个心界，那么余下来多少？余下就是法处。十二处余下来法处，十八界余下来法界。那么这个法处、法界里面包哪些东西？包五蕴里边受、想、行——三个蕴，色蕴里面无表色一分，还有无为法——五蕴里不包的无为法，都摄在法处、法界。那就是说法处、法界里边，包的法最多：五十一个的心所法，还有二十四个不相应行，还有六个无为法，那么它包含的法最多，所以“法”的名字，就安在它的上边。本来一切都是法，其他的有其他名字，眼就是眼界，耳—— 耳界，而这个法处、法界，就没有另外名字，就是一个“法”，原来的“法”的名字安上去，为什么安上去？它包的法最多，而且包括最高的涅盘的无为法，最高的法也在这里头，最多的法也在这个里头，所以这个法，这个一切法的法，就安在它上边，因为它包含的法最多，也包含最高贵的、最珍贵的、涅盘的择灭。那么，这是为什么法处、法界立法的名字。前面色声香味触、眼耳鼻舌身，不安法的名字——都是法，为什么它们不安？意思就在这里。这个我讲过了，我出题的时候，就不要说“我不知道”。听到了么，就知道了。下边是界。

【广】问：界为何义？

答：任持无作用性自相是界义。

“问：界为何义”，那么，“蕴”是“积聚义”，处是生长门，那么界叫类，叫类族。或说“任持无作用性自相是界义”，任

持相是界义，前面讲过了，现在加一个“无作用性”，为什么原因？它马上就告诉你，它任持自相，但是我们不要认为这是有作用

的，是没有作用的，这是界义。那么我们就想起一个问题了，这个你们没有回答，到底眼见，见是眼根见还是眼识见？这个问题我

上次提出来，你们倒又没有提问，又没有解决，悬在那里，我没有忘记。（笑）我还要问一下，到底眼根见、眼识见？

还有一个，我在《八识规矩颂》跟你们已经讲了，眼见色，九个缘，这九个缘，缺一个都不行的，你说没有光明，黢黑一团，
你眼根好好的，眼识也有，种子也有，外面的东西也摆得明明白白的，但是没有光线，你看到什么？什么都没看到。所以说，这个眼睛要见，要九个缘，当然，主要的是眼根、眼识，但是眼根、眼识不要拆开来，你把它明明是一个因缘和合而产生作用的，你把它拆了两边去，那就是成了一个错误了。不能执着，它的作用是和合共起的。那就是说，我们做一桩事情，不要说：这个事情的功

劳是“我”一个人的。你一个人怎么做得成一个事情？必定是大家和合而共，那当然中间有起主要作用的，也起次要作用的。比如我们的常住，弘法利生当然很好，你说我就是一个人（……）

（……）眼根见，有的是说的眼识见，那么，他们辩论了，辩了半天，眼根见的话，就认为眼根么能见了，天然的，他说：眼识见，你没有色，眼根对了这个色境，你没有根，你怎么见？这一些事情（……），他说：“你识见，那么好，眼识是没有方所的，没有阻碍的，我在这里，眼识这里生起来了，应当我隔壁墙外的东西也看到，你怎么看不到？因为眼根有质碍的——色法，所以它的墙壁隔了看不到”，辩了很久，辩来辩去，最后世亲菩萨，就来：“你们争来争去，就是把因缘和合的这个缘起的法没有搞清楚，眼识要见，眼根要见，这是共同的作用才能见，缺一个因缘是不行的，你一定强调是哪一个突出的，是不对的”，所以说，这个和合的缘起，对我们做人也是一个很大的帮助，可以灭除我慢，这个事情是“我”干的，好像了不得样子就起来——一切都是因缘和合而起的。我们上次讲海公上师那个东西，你们记不记到？每一个人要把这个庙当成自己的，自己是主，其他都是帮助我的。

（……）没有锅你怎烧？你没有柴怎么烧？柴哪个买的？不是你买的吧？菜也不是你种的吧？米也不是你种的吧？各式各
样的因缘，一个灶总不是你打的吧？这么怎么用话说呢？我这个作用还不够，中间一部分，固然少不了你，也不是全部靠你。我们记得以前在文化大革命的时候，经常说这个话：你一个人不在，不见得地球就不转了。地球还是要转，哪怕你在不在，没什么问题。那就是说你一个人不能左右一切，都是缘起。所以说知道缘起，就不会我慢了。因为我慢的人，都不知道缘起，总要突出自己— — 这是我干的，这是我弄的，我的智慧最高，我的脑筋特别灵——这些都是“我”。那么，这些东西就产生慢了。慢的结果， “啪”一下，打下来，摔死了。所以这个东西就是说，慢不得。

佛教里边照规矩，你把法学好了，是不会慢的，要慢也慢不起，因为知道缘起，有什么慢的呢？我们学了这个法，就要知道
我慢不能起来，一切都是因缘和合而起的。我们上次讲海公上师那个东西，你们还记不记到？每一个人要把这个庙当作自己的，自己是主，其他都是帮助我的，那么责任心提起来了，一切功德都是你的。如果说我仅仅做个香灯，其他的我不管的，那么你最多香灯的福报有了，其他的功德你都没有——造殿的、转法轮的、造佛像的等等，你都沾不到边。你如果“这是我的庙，一切都是我为主，人家都是帮我做事情”，那么好了，所有功德你都沾得到。这个便宜货，你不要沾？这个非常便宜，整个庙的功德你都能沾到，你要不要沾？你只要想一下，“这是我的，我为主的”，就行了。我为主，也不见得会人家跟你争：“你怎么是主？我是主”，都是主。（笑）。都是一样的！你认为主，其他的就副，这是《法华经》的互相的我为助伴的缘起。所以这些佛教的意思懂了之后，对做人、修行都有大帮助。不要说：学法相有什么用处？有用处的。

“任持无作用性”，虽然任持自相，但是这个自相，没有作用。为什么要说这个话？下边就来了。

【广】问：以何义故说蕴界处等？

答：对治三种我执故。所谓一性我执, 受者我执, 作者我执, 如其次第。

“问：以何义故说蕴处界”，佛说蕴、说处、说界，什么意思？

“答：对治三种我执”，要对治三种我执，所以佛说蕴、处、界，“谓一性我执，受者我执，作者我执，如其次第”。

佛说五蕴就是对治“一性我执”，你说一个“我”是一个的，外道就是说：“我”是一个，它就是徧法界，现在分了很多，都是从大“我”分出来的，最后，解脱的时候都回到大“我”，还是一个。“一性我执”就破掉了。五蕴有五个，不是一个，一个蕴里边又分很多。色蕴十一个。受蕴五个。想蕴很多——各式各样的想。行蕴：五十一个心所法，二十四个不相应行。识蕴，有八个。哪一个是你？都不是你。很多，不是一个。所以说，五蕴破一性我执。

“受者我执”，十二处。你说你是能受的，那么到底你是眼，还是鼻，还是身？他们都能受，你是哪一个？这个就把它分成
十二处。

“作者我执”，因为是“我”要起作用的，那么十八界都没有作用性。它给你加个无作用性，就是十八界都是没有作用的，
那到底哪一个是你？

所以他针对三种我执，说三种的法——蕴、处、界。《俱舍》里边，还要更多地、广地讲，那么，我们就不要介绍那么多。这里要记住：要对治“一性我执”，说蕴；对治“受者我执”，说处；对治“作者我执”，说界。所以说，要说蕴、处、界。佛说的法不是无缘无故的，都是有因有缘的，就是起对治作用的，众生有什么执着，就开什么法的药，因病给药，根据什么病，给你什么药。

那么，今天我们看还有多少时间？还早，我们还要讲下去，这是拉关系。今天可能把《五蕴论》讲完了，那么还有《百法》，
还要补十个不相应行，还要补三个无为法，还要补唯识的两个：补特伽罗无我、法无我。这个还是要耽搁一天，或者一天多。那么，现在我们先看《五蕴论》。《五蕴论》还是念一下。

问：以何义故名为处耶？答：诸识生长门义，是处义。

复有十八界，谓眼界色界眼识界，耳界声界耳识界，鼻界香界鼻识界，舌界味界舌识界，身界触界身识界，意界法
界意识界。

眼等诸界及色等诸界，如处中说。六识界者，谓依眼等根，缘色等境，了别为性。言意界者，谓即彼识无间灭等。
为欲显示第六意识，及广建立十八界故。如是色蕴，即十处十界，及法处法界一分。识蕴，即意处，及七心界。余三蕴，及色蕴一分，并诸无为，即法处法界。

问：以何义故，说名为界？

答：以能任持无作用性自相义故，说名为界。
问：以何义故宣说蕴等。
答：为欲对治三种我执，如其次第。三种我执者，谓一性我执，受者我执，作者我执。

“问：以何义故名为处耶”，基本上没有略多少，这两个意义差不多。“答：诸识生长门义，是处义”，一样的。

“复有十八界，谓眼界色界眼识界，耳界声界耳识界，鼻界香界鼻识界，舌界味界舌识界，身界触界身识界，意界法界意识
界”，好了，十八界解完了。

“眼等诸界及色等诸界，如处中说”，一样的。“六识界者”，六识界是因为多了六个识——六个界，十二处——十二个，加了六个——十八个。下边六个，叫六识界。“谓依眼等根，缘色等境，了别为性”，依眼耳鼻舌身的根，缘色声香味触的境，它有了别，是识的性。那么，这里也是讲意界，“谓即彼识无间灭等。为欲显示第六意识，及广建立十八界故”，一样的，不要说了。“如是色蕴”，就是十处十界及法处法界的一分，无表色，指的。识蕴就是意处，及七个心界。“余三蕴及色蕴一分”，这一分，“并诸无为法”，就是指无表色一分，都属于法处法界，好了。

“问：以何义故说名为界？答：以能任持无作用性自相义故”，这个叫界。“问：以何义故宣说蕴等？答：为欲对治三种我执，如其次第。三种我执者，谓一性我执，受者我执，作者我执”，好了，这个算完了。

下边，就是讲它的差别，就是它们里边的一些特征。

甲五、就十八界明诸门分别

有色无色

复次，此十八界几有色？谓十界一少分，即色蕴自性。几无色？谓所余界。
【广】 复次，此十八界几有色？谓十界一少分，即色蕴自性。几无色？谓所余界。
(广本与原文相同，下略。)

“复次, 此十八界几有色”, 一样的, 广的也是“复次，此十八界几有色”，我们为什么以十八界来说？因为界是广，界以
广的来分析，那就是比较清楚，如果略的分析，有些就含在里头，包在里头，广的就看不出来。所以分析的时候，十八界，十八界以各式各的门来分，就是各式各样的分类，来分析它的这个特征。第一个，就是看它是有色。哪些是有色的？有色，就是有变碍性的。

十八界里边哪些是有变碍性的？那么，就是说，有十个界，“谓十界一少分即色蕴自性”，十个界，一个少分，十个界：有色法的眼耳鼻舌身，色声香味触，加一个无表色，那么就是色蕴，整个的色蕴都是有“色”特征的，就是变碍为性，这个我们说过了，有色就是有变碍性。那么这个是讲好了，有色讲完了。

那么反过来，无色，很好讲了。“几无色？谓所余界”。那么哪些是无色——没有变碍性的？那除了前面有色的那些界之
外，其余的都是没有变碍性的。那么，这里就是说，有色无色，都说了，后边就不一定了，它讲了一个、一面，哪一面就不说了，这个你自己一推也推出来了，所以也不一定要说。开始，因为要仔细一点，跟你说一下。

有见无见

几有见？谓一色界。几无见？谓所余界。

第二个问题，“几有见”，色法里边有三种：有见有对、无见有对、无见无对。这个是我们讲过的。那么，这个里边，我们色法里边，最麤的——有见的，有几个见？“几有见”？在十八界里边，哪些是有见的？那么，我们说，哪些？你自己想，不要专门看书，能够看得到的，十八界里面哪一个？眼界，净色根看不到的，耳界，净色根看不到的，那不要说了，意界——更看不到。那么，色界，看不看得到？看得到。声界——看不到了。声音你能不能看？这个声音大的、小的、黄的、白的、青的、蓝的，你怎么看？那香味道也看不到。香、味，触、四大——真四大是看不到的，讲过了。那么，能够看得到的，就一个界——色界，能见的只有一个色界。

那么反过来，“几无见”？哪些不能看到的？那就当然了，十几个界——“谓所余界”。这边讲了，那边就可以推出来了。

有对无对

几有对？谓十有色界，若彼于是处有所障碍，是有对义。几无对？谓所余界。

“几有对”，有见有对，几是有对？不一定看得到，但是它有质碍性的，有质碍的。那么，是十色界：眼耳鼻舌身，五，它是净色根，净色根尽管我们肉眼不见，质碍是有的，就是有对；色声香味触，当然有对，不要说了。无表色——无见无对，就不在此例。所以说，哪些是有对的？十个色界——眼耳鼻舌身、色声香味触，这十个界。为什么叫十界？这个十界，属于色蕴的，这十个界属于色蕴的，叫十色界。“若彼于此有所碍故”，这是解释什么叫对。

先看《五蕴论》，“若彼于是处有所障碍，是有对义”，这个清楚。假使这个东西摆在这里，对其他的东西有障碍性的，那就是有对的意思。有对，就是有障碍性，就是有物质的，它对其他东西有碍的作用，这叫有对。那么，这十个——眼耳鼻舌身，色声香味触，是有对。

“几无对”，那就很简单，除了这十个都是无对，“谓所余界”。

有漏无漏

几有漏？谓十五界及后三少分，由于是处烦恼起故，现所行处故。几无漏？谓后三少分。
什么叫有漏？（14B）我们不要外道的概念，不要弄出来，说不走丹的叫无漏，这些不相干的，跟佛教的教义根本不相干
的。什么叫有漏？有烦恼随增的，增长烦恼的，能生烦恼，增长烦恼的叫有漏。

这十八界里边哪些是有漏的？那么，反过来，哪些是“无漏”的？“谓十五界，及后三少分”，这个十五界——眼、耳、鼻、舌、身，色、声、香、味、触，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，这三个“五”都是有漏的，决定有漏，不会无漏的。那么后边三个界，一部分——意界、法界、意识界，这中间，不是全部，有一部分是有漏的。这是什么叫有漏。十五界，前面这个十五界，后边三个界里边——后三界是意法、意识——一部分，“少分”就是一部分。

“由于是处烦恼起故，现所行处故”，叫有漏。在这个地方，烦恼生起来的，在这个地方，烦恼现在正在起来，行动的，就
是在起作用的，那些地方，就是叫有漏。那么，这十八界里边，十五个界都是有漏的，后边三个界有有漏、有无漏，所以一部分是有漏。那么，反过来，“几无漏”，有漏的说好了之后，哪些是无漏？那就很简单，把前面的减掉，余下的就是无漏。所以说， “几无漏”，就是说，“后三少分”，后边三个界，把有漏的那一部分除掉，还有余下一部分就是无漏的。

我们这里要记住：无漏法只在意界、意识界、法界里边有，前面的十五个界没有无漏法的。所以说，我们修行都在心里下功
夫，心里边才能吸收无漏法。你说，我这个眼睛要变成无漏的，没有办法，你只有心里边求无漏法，所以心里下功夫，不在眼睛下功夫。外道就是到处吸气啥东西，这些是物质的东西，都是有漏的，你吸它干啥？你吸了半天，把有漏的烦恼都吸进去了，你简直呆了。我们的无漏的东西是看不到的，最后的意界、法界、意识界才有，这才是无漏的，才可贵，有漏的东西并不可贵。

我们在上海一个女居士，瘦得来干巴巴的一个，经常跑到我们这里来。她说她在金刚道场，坐的是后头，就是有人吸她的气，
把被吸得干得来、瘦得来黄皮瓜瘦，这么一个。我说：你那么瘦，黄皮瓜瘦，气不好，哪个要偷你的气！她自己的心里好像怀疑人家偷她的气，实际上有没有人偷气还不知道，我说：你念个咒人家要偷也偷不了。在四川有一个体育学校的老师，他跑到上师那里说，他说他有一个师兄弟，跟他一起，有气功的，他说：“他偷我的气，我知道他偷我的气，但是我止不住”，上师说：“念《心经》。叫他念《心经》。到过年了，送了一包礼来，我就问他，我说：“你怎么样，好不好？”“好得很！他偷不了了”。你想想看，一本《心经》念了，就偷不了气了，我们天天念《心经》念《心经》，你到底是还怕什么？

欲界、色界、无色界系不系

几欲界系？谓一切。几色界系？谓十四，除香味鼻舌识。几无色界系？谓后三。几不系？谓即彼无漏界。

“几欲界系”，这十八界里边哪些是属于欲界的？欲界系是属于欲界的。“谓一切”，十八界、欲界都有。 “几色界系”，那么，这十八界里边，属于色界的有哪些？“谓十四”，色界的就有十四个界。为什么就是十四？“除香味鼻舌识”，把香、味境除掉，境里除两个——香、味，识里边除两个——舌识、鼻识，要除了这四个。色界天的人，就是少四个，为什么？这个应当想得起来，为什么色界天的人，不要舌识、鼻识，也没有香、味？色界天，你烧香，烧半天，他不知道，你再好的天然妙食给他吃，不知道，为什么？禅悦为食。不要你的，他根本不要吃你的欲界的这些东西，他不要吃。所以说，香、

味也没有，舌识、鼻识也没有。那么，不要说：色界天人没有鼻子的？那不对。鼻根有的，舌根也有的。没有舌根怎么说话？色界的人说话——梵音，好听得很，怎么会得没有舌头？你看看，舌根有的吧？并没有说舌根没有，鼻根也有的。你说色界天人没有鼻根的，天上的人好看，（多？）端正，鼻根都没有的，怎么端正？有鼻根。他就是鼻识没有了，不要吃东西了，吃的这个味道，这个香，不贪着了，就是说，这些就不生关系了。那么，色界里边，就十四界，没有这四个界。

无色界多少？无色界，想想，最容易了。无色界，什么叫无色界？没有色法的。眼耳鼻舌身，色声香味触，都是色法。这个
眼耳鼻舌身，色声香味触没有了，眼识也不会有，耳识也没有，鼻识、舌识、身识，都没有，这十五个界都没有，那留下的，后头三个——意、法、意识界。无色界里边，因为它无色，跟色有关系的都不生了，那么留下的是后头三界。

“几不系？谓即彼无漏”，欲界系、色界系、无色界系，属于三界的。不系——出三界的。那么三界系的讲完了，哪些是不系的？有没有？有。“即彼无漏”，就是那些后边三界的无漏法，不属于三界的。所以说，我们有漏法，要堕三界，要投生，如果你无漏法出来之后，不投生，因为它不落三界。那么不系的就是“彼无漏”，就是后三界的无漏，前面的十五界没有无漏的，这个我们要记住，后边三界，有无漏，那个无漏就是不系。

蕴、取蕴所摄

几蕴所摄？谓除无为。几取蕴所摄？谓有漏。

“几蕴所摄”，十八界里边哪些界是蕴所摄的，属于五蕴里边的？很简单。“谓除无为”，其余的都是由蕴所摄。五蕴摄的
— — 一切有为法，除了无为法之外，都在里头。那么所以说，除了无为法之外，全部是蕴所摄。

再下边，“几取蕴所摄”，一个蕴所摄，一个取蕴所摄，那个差别在哪里？（学僧答：有烦恼在里边。）对，有烦恼的。烦恼所执取的蕴叫取蕴。那么，哪些是由烦恼所执取的蕴？“谓有漏”，那就简单了，有漏的那些，就是前面说的“几有漏”、“几无漏”。有漏法的那一部分就是取蕴所摄，那么无为法取蕴不摄的，那么有没有？无为法没有有漏的，这个你们要注意，无为法决定是无漏的。那么所以说不要担心，五取蕴里边就是有漏的，不包含无漏的。所以说取蕴所摄，有漏法，都在取蕴所摄。

善、不善、无记

几善？几不善？几无记？谓十通三种，七心界、及色、声、法界，八无记。

“几善？几不善？几无记”，这是三性门——善、不善、无记。在十八界里边，哪些是善的，哪些不善的，哪些无记的？ “谓十通三性”，“七心界色声，及法界一分”，十个界，通三性——善、不善、无记，都通的。那反过来，八无记性——还有其他八个，是无记的。一共十八界，十个是通三性，八个是无记。那么，哪十个是通三性的？七心界——心王心所，当然是通善、不善、无记的。还有“色声”、“及法界一分”，法界一分是心所法，这个没问题。色、声怎么通三性？什么原因？身语表。身表业：它是善的就是善；身表业杀人放火的，就是恶、不善；无所谓的，散步啥东西——无记。那么，语表业同样：你说的好话、念经、赞叹佛、念佛、念咒，这是善；你的骂人、念外道书，这是不善；你说一些不相干的话，那么就无记。所以说十个界—— 七个心界；色界、声界；法界的一分，是心所法——这个是通三性。那么，再反过来，余下八个界，无记性，不通三性的，这是无记。你说眼根，善的、恶的，还是无记的？当然无记的，眼根也没有什么善不善的，生下来就是这么个东西，它有什么善不善？耳根同样，外边的色声香味触，一样的，八无记性。那么，里边，当然，我们说色、声是有记的，色因为表色。那么无记的？就是香、味，这些东西。

内外

几是内？谓十二，除色声香味触，及法界。
几是外？谓六，即所除。

“几是内”，“几是外”，这两个东西。“谓十二，除色声香味触及法”，十八界里边，十二界属内，什么叫内？我们也讲
过的，属于有情的，有情身上的就叫内，有情身外的叫外。那么，眼识、耳识、鼻识、（舌识）、身识、意识，眼耳鼻舌身意，这六个识、六个根是有情身上的——内。那么，除开色、声、香、味、触、法——外。它的回答是：十八界里边，除了色、声、香、味、触之外，余下十二个都是内，那么，反过来就是外，那么就是那六个是外，也不要说了。“谓所余六”，十二个余下六个，就是外。

有缘无缘

几有缘？谓七心界，及法界少分，心所有法。

几无缘？谓余十，及法界少分。

“几有缘”，“几无缘”，哪个是有缘的？“缘”这个事情，我们要记住，什么叫缘？心能缘法，眼缘色，“缘”到底明确
的意思是什么？明确意思就是说：人走路一样的，要攀缘，就是说他气力很小，小孩子走路要大人牵着他走，要缘一个东西，那么，这个东西他要缘的，一个心生起来，绝对要有缘境的，没有那个境的话，这个心，它没有力量生出来的。那么，几个有缘的，就是几个能缘境的？当然，心法。“谓七心界”，心王、心所，都能缘法，七个心界是心王，法界一少分是心所法，法界少分里边是心所法，一部分，这是有所缘，有缘的。那么，几个无缘的？反过来就是，十八界里边，把前面七个界跟法界一部分除掉，还有十个界、法界一部分，那就是没有所缘的。

有分别无分别

几有分别？谓意界，意识界，法界少分。

“几有分别”，几无分别。这里只说一个，哪些是有分别的？“谓意界，意识界，及法界少分”。意识界，我们第六意识，意界就是末那识，或者是说那个“无间灭意”，一般是说末那识。“法界少分”——心所法，这是有分别的。那么，其余的，反过来，几无分别？除了两个界、法界一部分，那么余都是无分别。

这里我们就提个问题，眼识、耳识、鼻识、身识不在里头，有没有分别？

（学僧答：没有分别。）

没有分别？了别为性，眼识是了别为性，耳识也了别为性，但是这里有分别里边没有它，什么原因？（学僧答：……）

这个《俱舍》里有。那么你把全部讲出来，为什么叫它没有分别？

（学僧答：分别的是意识。不是眼识……）

你如果眼睛不分别的话，你看的东西，你什么东西都不知道。意识当然分别，眼识也了别为性，凡是识蕴都是了别为性的，这个，就是在这里是不讲了，《俱舍》里讲。“说五无分别，由计度随念”。这个五个识，说它没有分别，并不是说它一点也不分

别，它还是分别的。分别有三种：自性分别、计度分别、随念分别。计度分别是最厉害的；随念分别，根据以前的事情互相对比；自性分别，没有的，它只是看到，这是一个青颜色，好了，其他不管。这只是一个颜色，青不青都不知道。因为青颜色，还是比较而来。以前看到这个颜色叫青，那么，这个颜色——看到这个，反应过来，这叫青，这是意识的作用，眼识只看到——一个颜色反映过来了，对了，这个是——颜色反映过来，两个不一样，这是知道的，其他的就没有了。那么这个是分别得很简单，所以，不摆了这个有分别里边。说它没有分别，因为它计度分别、随念分别没有——最厉害的分别没有，不是说什么分别都没有，自性分别是有，所以是叫它不在分别里边。好，这个是有分别、无分别。

执受非执受

几执受？谓五内界，及四界少分，谓色香味触。

几非执受？谓余九，四少分。

“几有执受”，这个好说，由识执它为自己的——执受。有执受大声，无执受大声，这个前面都讲过。

“谓五内界，及四界少分”，五个内界——眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，这是有执受的，由识执它为自己的，有感觉的，你打它一下，它痛的，你摸它一下，它感到舒服的。那么，还有四界少分——色、香、味、触。色、香、味、触，浮尘根，不是净色根，它就附在这个净色根以外。我们的眼睛，这个葡萄一样的眼睛，它有眼识，它有它的味道，它有它的气味。我们说这个气味好不好闻？你们去闻闻这个味道，这个血腥的味道，去闻一下，那就不好闻的。那个眼睛的味道，你去闻闻看，也是这个味道，血还没有出来，包在里头，如果你把这个猪的眼睛——杀掉的那个猪的眼睛，去闻一闻，恶心的，闻到这个。那么天人跑到我们人间来，鼻子要按住的，因为臭得不得了，就像我们进了动物园一样，臭烘烘的，都是臭味道。色、香、味、触是浮尘根。为什么生没有？生啥东西？声不是任运起的。

那么，“几非执受”。反过来，哪些是执受，哪些非执受？除了这个五界及四界少分之外，余下的九个及四个少分，那么十
八减一减，这个无执受。

同分彼同分

几同分？谓五内有色界，由与自识等境界故。

几彼同分？谓即彼自识空时，与自类等故。

“几同分”，“几彼同分”，这个我们先讲一下。“同分”，眼睛正在看东西，叫同分眼；眼睛不在看东西，眼根还是好好的，叫“彼同分”眼，没有起作用的眼。同分就是起作用，跟识一起起作用的，叫同分。那么，这里已经说几个是同分——“五内有色界”，眼耳鼻舌身，这五个界，“与彼自识等境界故”，它跟它的自识，眼根所对眼识，耳根对耳识，“等境界”，都在缘那个境，在起作用，叫同分。同分眼，正在看东西的叫同分眼，正在听声音的叫同分耳。

那么，反过来，“几彼同分”，不是同分。彼同分，就是没有起作用的。耳朵在休息，没有听东西；眼睛闭在那里，眼根好好的，闭那里不看东西，眼识没有生起来，没有起作用，那么就是“谓彼自识空时”，这个“自识空”——识没有生起来，那么它就没有起作用。眼根，眼识没有起作用，没有生起来；耳根、耳识没有生起来，这时候它不听声音，不看东西，叫彼同分眼，彼同分耳。再说为什么叫同分？“与自类等故”，它眼根跟那个同分眼还是一个，一样的，同样是个眼根，一模一样，但是作用起不起，所以加个“彼”。同分还是同分，加个彼，就没有起作用，同分还是同，样子还是一样的。

在这里边，就是说，把十八界的差别——有见无见、有对无对、有漏无漏、善不善、有所缘无所缘、有分别无分别、有执
受无执受、有同分彼同分等等，把它总结、把它分别了一下。

这当然是很简单，其实复杂的还多。这里因为初学，不能太复杂，到此已经可以，开智慧的一些门路已经给你们了。这个就是开智慧的钥匙。你不要“烦死了，我不想看”，你不想看，你智慧永远不生。这个东西，你去看，自己想，智慧就这么开了。智慧怎么来的？求加持、开智慧了去拜、点灯了啥东西，你没有这个还不行的。

我记得温州一个居士供了很多钱，他眼睛不好，叫大吉佛爷念经。大吉佛爷念来信说，“我给你念好，加持你，但是你得要忏悔。你不忏悔，单是叫我给你念经，单方面的也没有用”，所以，那天有个打电话来，有一个出家人很着急，他们说年轻人，在山洞里边修，狂了，自己会做手印，脑筋不清楚了，叫我们想办法。那么，我们说想办法可以，但是他自己要接受，他自己要念点咒，念点什么，那么这样子，这个力量才到他身上，才去得了。如果他什么都不管，他不要听，不要弄，你叫他念咒——不念，那你再个念经给他，也没有用。所以说，得要感应、加持，两方面的。

如果说单方面也可以的，那么，一个佛成功了，一切众生都解脱了，地狱就空了，人也空了，一个佛的力量无边无际，他一
念好了，整个法界的众生全部超度了、成佛了，不是很好？但是，这是一个空的妄想。离开自己努力，要想得到一个成果，是不可能的。那么有的人不想努力：“这个就烦死了，我情愿不要做，我回去了”，那么你永远回去好了。回到哪里？最容易的是畜生道，因为你愚痴，愚痴感畜生道，如果还有些其他的业障的话，三恶道——地狱、饿鬼、畜生。

做个人，要点智慧，没有智慧，做不到人。所以说，我们说在《菩提道次第》，人身难得。得到人生的人，都是见过三宝，
结过缘，供养过，受过五戒，甚至于发了愿，要求下世的增上生的，这样的人，才能做到人身。你想想看，能得人身的人有多少？过去要见过三宝、要种善根、兴大供养、受五戒、还要发愿——不是现世的福报，要求来生的增上生、暇满人生，这样的人才生到人间。好容易生到人间，不要，好了，你不要就糟糕了，那以后得人身还成问题。所以，这个事情，我们再三强调，学佛的人一定要有智慧。没有智慧，你再好的环境，对你没有用，就是说你生佛的旁边，你不接受的话，还是毫无用处。那么，这个事情，话是尽这么说，听得进、听不进，自己善根了，如果你执见太顽固了，佛也没办法。《法华经》，五千比丘退席，佛有啥办法？提婆达多，佛的堂弟，下阿鼻地狱，佛有什么办法？这自己造的业，自己受。人家只是给你个增上缘，叫你不要那么做，叫你这么做。听话的，那就好了，不听的话——还不是偷懒的，反而增加一个什么？不服从依止的罪，不听佛的话的罪，还加一个，除了造恶之外，还加一个不听话的罪。所以说，没有智慧的话，实在是——至少只好可怜了。我们再想想看，最没有智慧的是畜生，你要跟它接近了，要划等号了，划得来不？所以，这个事情要靠自己，人家也没有办法，再劝也没有用的。好，今天讲到这里。

附、思考题

（1）何谓五蕴？五蕴是谁说者？

（2）色蕴有几？

（3）何谓能造色？所造色？何者是能造色？所造色？

（4）云何四大？详释之。

（5）试述真四大与假四大之不同点。

（6）试述五根、根是何义？

（7）云何色、声、香、味？

（8）云何触一分？为何要说一分？

（9）云何无表色等？等此什么？

（10）诸色依可见等可分几类？各举例说明。

（11）云何受蕴？受以何为性、以何为业？

（12）云何想蕴？想以何为性？以何为业？

（13）云何行蕴？行是何义？行蕴内有几法？

（14）云何心法？

（15）何谓徧行？哪几法是徧行？

（16）何谓别境？哪几法是别境？

（17）详释五徧行？

（18）详释五别境？

（19）善心所有几？是哪几个？

（20）试释自相、共相。

（21）何谓心一境性？是否心不动才叫心一境性？

（22）何谓简择诸法？

（23）何谓信？

（24）试述惭与愧之同异。

（25）何谓三善根？一一详释之。

（26）何谓精进？有几种精进？

（27）释精进一词涵义，并引申发挥之。

（28）何谓轻安？并解释“麤重轻安、调畅、堪能、转依”等名相？

（29）何谓不放逸？

（30）比较精进与不放逸之同异。

（31）何谓舍？解释“烦恼、五取蕴、有、有具、取”等。

（32）何谓不害？解释“苦、苦具”。

（33）比较无瞋与不害之同异，并说明为何无瞋外另立不害？

（34）何谓贪？

（35）何谓瞋？

（36）何谓慢？慢有几种？一一详释之。

（37）何谓无明？此有几种？

（38）何谓见？有几种？

（39）何谓萨迦耶见？

（40）何谓边执见？何谓“断、常”？

（41）何谓邪见？略有几种？

（42）何谓见取？

（43）于非三见，执为最上等属何类摄？

（44）何谓戒禁取？释戒、禁二词涵义。

（45）何谓疑？有何危害性？

（46）十根本烦恼中，何者俱生、何者分别起？

（47）试释忿恨及其差别相。

（48）试释覆、谄及其差别相。

（49）何谓嫉？

（50）何谓悭？

（51）何谓诳？

（52）何谓憍？与慢之同异相如何？

（53）何谓害？

（54）何谓无惭无愧？比较其同异。

（55）何谓惛沉？

（56）何谓掉举？

（57）何谓不信？

（58）何谓懈怠？

（59）何谓放逸？

（60）何谓失念？

（61）何谓散乱？比较其与掉举之同异。

（62）何谓不正知？其体是何？

（63）何谓恶作？恶作有几？善恶如何分配？

（64）何谓睡眠？释“不自在转，昧略为性”。

（65）何谓寻伺？此二差别云何？云何“以安住不安住身心分位所依为业”？

（66）何谓心不相应行？其体云何？共有哪些？

（67）何谓得？又分几种？

（68）何谓无想定、无想天？二者异同分别之。

（69）何谓灭尽定？何谓恒行心心法、不恒行心心法？

（70）何谓命根？

（71）何谓众同分？

（72）何谓生、老、住、无常？

（73）云何名、句、文、身？

（74）何谓异生性？

（75）何谓识蕴？共有多少？

（76）何以名心、名意、名了别？何谓最胜心、最胜意？

（77）何谓转识？具体有几？

（78）何谓阿赖耶识？

（79）蕴为何义？

（80）处为何义？

（81）何谓无为法？共有几个？一一说明之。

（82）界为何义？

（83）述蕴、处、界如何相摄？

（84）以何义故，说蕴处界？

（85）以①有色、无色，②有见、无见，③有对、无对，④有漏、无漏，⑤欲、色、无色界系、不系，⑥蕴、取蕴所摄，⑦善、不善、无记，⑧内、外，⑨有缘、无缘，⑩有、无分别，⑾ 有执受、无执受，⑿ 同分彼同分等十二门分别五蕴、十二处、十八界。

注释：

1《俱舍论颂疏》卷一（第30页）：“何故无为说在处界，非蕴摄耶？颂曰：蕴不摄无为，义不相应故。释曰：初句正标，次句释成。义不相应，论有三解。第一解云，三无为法，与色等义不相应故。谓体非色，乃至非识。无为体非色，与色义不相应；乃至体非识，与识义不相应。故非蕴摄。问：无为既非五蕴，何不立为第六蕴耶？答：亦不可说为第六蕴，彼与蕴义不相应故。聚义是蕴，无为非聚义。义不相应，不可立蕴。 第二解云，又言取蕴，为显染依。染净二依，蕴言所显，无为于此二义都无，义不相应，故不立蕴。取蕴有漏，故显染依；无漏五蕴，便是净依。故但言蕴，便通染净。（下略）”

2《俱舍论颂疏》卷一（第22页）：“造者因义。因有五因：一生因、二依因、三立、四持、五养。”

3《杂集论》卷一（第 118页）：“生因者即是起因，谓离大种，色不起故。依因者即是转因，谓舍大种，诸所造色，无有功能，据别处故。立因者即随转因，由大变异，能依造色，随变异故。持因者即是住因，谓由大种，诸所造色，相似相续生，持令不绝故。养因者即是长因，谓由大种，养彼造色，令增长故。”

4《广五蕴论》：“根者，最胜自在义、主义、增上义，是为根义。”
5《俱舍颂论疏》卷三（第56页）：“即于此中根是何义？(问根义也) 最胜、自在、光显是故名根。由此总成根增上义(答根义也。根体胜故，名为最胜；根用胜故，名为自在也；根体用双胜，名为光显。由有最胜、自在、光显，名为增上，将增上义以释根也)。” 6《广五蕴论》：“所言主义，与谁为主。谓即眼根与眼识为主，生眼识故。如是乃至身根与身识为主，生身识故。”

7《俱舍论颂疏》卷二（第52页）：“随根变识异,故眼等名依。释曰：随根变者，识随根变。根若转变，识亦异故。谓根若益，其识即明；根若有损，识便昧故。非境有变令识有异。以识随根，不随境故。依名唯在眼等非余。彼及不共因，故随根说识。释曰：彼者彼前所说，眼等名依也。及不共因者，眼等五根，与眼等识，为不共因。谓眼唯与自身眼识，为所依性，名不共因。若色便通自他眼识，及通自他意识所取，是共因也。如眼既尔，乃至身触应知亦然。眼等五根，由上二义：一者所依胜、二者不共因，故识得名，随根非境。然依论文，唯依五根，明不共因，五境明共因。” 8《广五蕴论》：“云何眼根？谓以色为境，净色为性。谓于眼中一分净色，如净醍醐。此性有故，眼识得生，无即不生。” 9《俱舍论颂疏》卷一（第20页）：“眼等五根，体清净故，如珠宝光，故名净色。” 10《阿毗达磨集论》卷一（第3页）：“何等法处所摄色？有五种应知，谓极略色、极迥色、受所引色、徧计所起色、定自在所生色。” 11《阿毗达磨集论》卷一（第3页）：“何等所触一分？谓四大种所造，身根所取义，谓滑性、涩性、轻性、重性、软性、缓、急、冷、饥、渴、饱、力、劣、闷、痒、黏、病、老、死、疲、息、勇。”
12《俱舍论颂疏》卷十八（第269页）：“将得忍、不还、 无学业为障。释曰：若从顶位将得忍位，感恶趣业皆极为障，以忍超彼异熟地故(地狱果是)。如人将离本所居国，一切债主、皆极为障。若有将得不还果时，欲界系业、皆极为障，唯除随顺现法受业(以不还果，受欲现业，故除也)。若有将得无学果时，色无色业、皆极为障。亦除顺现，二喻如前。”
13《大乘百法明门论解》：“无痴者，于诸事理明解为性，对治愚痴作善为业。”
14《大乘百法明门论解》：“言精进者，于善恶品修断事中勇捍为性，对治懈怠满善为业。谓善品修恶品断，勇表胜进，简诸染法，捍表精纯，简净无记。又云，勇而无怯，捍而无惧。言满善者，圆了善事名为满善。故三根为作善，此名满善，能满彼故。”

15《大乘百法明门论解》：“言贪者，于有有具染着为性，能障无贪生苦为业。”
16能海上师《三学讲录》（第91~98页）：“十二缘起颂。”
17《大乘百法明门论解》：“瞋者，于苦苦具憎恚为性，能障无瞋不安恶行所依为业。”

18《俱舍论》第十九卷（第207页）：“于非因道谓因道见，一切总说名戒禁取。如大自在生主或余非世间因，妄起因执。投水火等种种邪行，非生天因妄起因执。唯受持戒禁数相对智等非解脱道，妄起道执。”
19《瑜伽师地论》卷五十八：“戒禁取者，谓所受持随顺见取、见取眷属、见取随法、若戒若禁，于所受持诸戒禁中，妄计为最为上为胜为妙，威势执取随起言说，唯此谛实余皆虚妄，由此戒禁能得清净解脱出离，是名戒禁取。”
20《大乘百法明门论解》：“覆者，于自作罪，恐失利誉，隐藏为性。能障不覆，悔恼为业。言悔恼者，覆罪则后必悔恼，不安隐故。贪痴二分：若不惧当苦覆罪者，痴一分摄。若恐失利誉覆罪者，贪一分摄。”
21《大乘百法明门论解》：“言嫉者，殉自名利，不耐他荣，妬忌为性。能障不嫉，忧戚为业。言忧戚义者，嫉者闻见他荣，深怀忧戚，不安隐故。亦瞋分为体。” 22《大乘百法明门论解》：“憍者，于自盛事深生染着，醉傲为性，能障不憍，染依为业。言染依义者，憍醉则生长一切杂染法故，此贪分也。” 23《俱舍论颂疏》卷四（第80页）：“慢对他心举，憍由染自法。”
24《大乘百法明门论解》：“言惛沈者，令心于境无堪任为性，能障轻安毘钵舍那为业。” 25《大乘百法明门论解》：“谄曲者，为罔冒他，曲顺时宜，矫设方便，以取他意，或藏己失，不任师友正教诲故，亦贪痴分也。”

26《大乘百法明门论解》：“或曰：散乱掉举何别？曰：散乱令心易缘，掉举令心易解，是所别相。”

27《菩提道次第广论》卷十五：“云何掉举？净相随转，贪分所摄，心不静照，障止为业。”

28《菩提道次第广论》卷十五：“问：由余烦恼，从所缘境令心流散，及于所余善缘流散是否掉举？答：掉

是贪分，由余烦恼流散非掉，是二十随烦恼中散乱心所。于善缘流散随其所应，是善心心所，非一切散皆是掉举。”

29《大乘百法明门论解》：“言寻伺者，寻谓寻求，令心怱遽，于意言境麤转为性；伺谓伺察，令心怱遽，于意言境，细转为性。二法业用俱以安不安住身心分位所依为业。谓意言境者，意所取境，多依名言，名意言境。或曰：寻伺二法为假为实？曰：并用思之与慧各一分为体。若令心安即是思分，令心不安即是慧分。盖思者徐而细故，慧则急而麤故。是知令安则用思无慧，不安则用慧无思。若通照大师释有兼正：若正用思则急慧随思，能令心安；若正用慧则徐思随慧，亦令不安；是其并用也。” 30《俱舍论颂疏》卷四（第82页）：“未得今获者，如未得戒，今受得戒，创至生相，将成就故，名为今获。 已失今获者，如先坐定遇缘便舍定，名为已失。后重修得，创至生相，将成就故，名为今获。言成就者，先未得法，今时已得，先已得者，今复不失，此所得法，流至现在，名为成就。故论云：得已不失，名为成就， 故知获时，不名成就，成就时，不名获也。”

31《俱舍论颂疏》卷五（第91页）：“同分有情等。释曰：同分者标章，有情等者正释。同谓身形等同，谓诸有情，身形业用乐欲展转互相似故。分者因义，谓由此分能令有情身形等同。同之分故，名为同分。”

32《俱舍论颂疏》卷一（第23页）：“大种谓四界，即地水火风，能成持等业，坚湿暖动性。”

33《俱舍论颂疏》卷一（第23页）：“地谓显形色，随世想立名，水火亦复然，风即界亦尔。”

34《瑜伽师地论》卷一百：“云何建立相续差别？当知相续略有四种。自他根境有差别故，立四相续，一自身相续，二他身相续，三诸根相续，四境界相续。” 35见本书第一讲（第13页）：“无为非蕴摄。”
36《俱舍论颂疏》卷一（第31页）：“随麤染器等，界别次第立。”

大乘五蕴论

(一卷)
世亲菩萨造 三藏法师玄奘奉 诏译
如薄伽梵略说五蕴：一者、色蕴，二者、受蕴，三者、想蕴，四者、行蕴，五者、识蕴。
云何色蕴？谓四大种及四大种所造诸色。云何四大种？谓地界、水界、火界、风界。云何地界？谓坚强性。云何水界？谓流
湿性。云何火界？谓温燥性。云何风界？谓轻等动性。云何四大种所造诸色？谓眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、色、声、香、味、所触一分、无表色等。云何眼根？谓色为境清净色。云何耳根？谓声为境清净色。云何鼻根？谓香为境清净色。云何舌根？谓味为境清净色。云何身根？谓所触为境清净色。云何为色？谓眼境界，显色、形色及表色等。云何为声？谓耳境界，执受大种因声，非执受大种因声，俱大种因声。云何为香？谓鼻境界，好香、恶香及所余香。云何为味？谓舌境界，甘味、酢味、醎味、辛味、苦味、淡味。云何为所触一分？谓身境界，除四大种，余所造触，滑性、涩性、重性、轻性、冷、饥渴等。云何名为无表色等？谓有表业及三摩地所生色等，无见无对。
云何受蕴？谓三领纳：一、苦，二、乐，三、不苦不乐。乐，谓灭时有和合欲。苦，谓生时有乖离欲。不苦不乐，谓无二欲。
云何想蕴？谓于境界取种种相。
云何行蕴？谓除受想，诸余心法及心不相应行。云何名为诸余心法？谓彼诸法，与心相应。彼复云何？谓触、作意、受、想、
思；欲、胜解、念、三摩地、慧；信、惭、愧、无贪、善根无瞋、善根无痴、善根精进、轻安、不放逸、舍、不害；贪、瞋、慢、无明、见、疑；忿、恨、覆、恼、嫉、悭、诳、谄、憍、害、无惭、无愧、惛沈、掉举、不信、懈怠、放逸、忘念、散乱、不正知；恶作、睡眠、寻、伺。是诸心法：五是遍行，五是别境，十一是善，六是烦恼，余是随烦恼，四是不决定。
云何为触？谓三和合分别为性。云何作意？谓能令心发悟为性。云何为思？谓于功德过失及俱相违，令心造作意业为性。
云何为欲？谓于可爱事，希望为性。云何胜解？谓于决定事，即如所了印可为性。云何为念？谓于串习事，令心不忘明记为
性。云何三摩地？谓于所观事，令心一境不散为性。云何为慧？谓即于彼择法为性，或如理所引，或不如理所引，或俱非所引。云何为信？谓于业果诸谛宝中，极正符顺心净为性。云何为惭？谓自增上及法增上，于所作罪羞耻为性。云何为愧？谓世增
上，于所作罪羞耻为性。云何无贪？谓贪对治，令深厌患无着为性。云何无瞋？谓瞋对治，以慈为性。云何无痴？谓痴对治，以其如实正行为性。云何精进？谓懈怠对治，心于善品勇悍为性。云何轻安？谓麁重对治、身心调畅堪能为性。云何不放逸？谓放逸对治，即是无贪乃至精进依止此，故舍不善法，及即修彼对治善法。云何为舍？谓即无贪乃至精进依止此故，获得所有心平等性、心正直性、心无发悟性。又由此故，于已除遣染污法中，无染安住。云何不害？谓害对治，以悲为性。
云何为贪？谓于五取蕴，染爱耽着为性。云何为瞋？谓于有情，乐作损害为性。云何为慢？所谓七慢：一、慢，二、过慢，
三、慢过慢，四、我慢，五、增上慢，六、卑慢，七、邪慢。云何慢？谓于劣计己胜，或于等计己等，心高举为性。云何过慢？谓于等计己胜，或于胜计己等，心高举为性。云何慢过慢？谓于胜计己胜、心高举为性。云何我慢？谓于五取蕴，随观为我或为我所，

心高举为性。云何增上慢？谓于未得增上殊胜所证法中，谓我已得，心高举为性。云何卑慢？谓于多分殊胜，计己少分下劣，心高举为性。云何邪慢？谓实无德，计己有德，心高举为性。云何无明？谓于业果及谛宝中，无智为性。此复二种，所谓俱生、分别所起。又欲缠贪、瞋，及欲缠无明，名三不善根：谓贪不善根、瞋不善根、痴不善根。云何为见？所谓五见：一、萨迦耶见，二、边执见，三、邪见，四、见取，五、戒禁取。云何萨迦耶见？谓于五取蕴，随观为我或为我所，染污慧为性。云何边执见？谓即由彼增上力故，随观为常或复为断，染污慧为性。云何邪见？谓或谤因或复谤果，或谤作用或坏善事，染污慧为性。云何见取？谓即于三见及彼所依诸蕴，随观为最、为上、为胜、为极，染污慧为性。云何戒禁取？谓于戒禁及彼所依诸蕴，随观为清净、为解脱、为出离，染污慧为性。
云何为疑？谓于谛等，犹豫为性。诸烦恼中后三见及疑，唯分别起，余通俱生及分别起。
云何为忿？谓遇现前不饶益事，心损恼为性。云何为恨？谓结怨不舍为性。云何为覆？谓于自罪，覆藏为性。云何为恼？谓发暴恶言，尤蛆为性。云何为嫉？谓于他盛事，心妬（dù，同“妒”）为性。云何为悭？谓施相违，心悋为性。云何为诳？谓为诳他，诈现不实事为性。云何为谄？谓覆藏自过方便所摄，心曲为性。云何为憍？谓于自盛事，染着倨傲心恃为性。云何为害？谓于诸有情，损恼为性。
云何无惭？谓于所作罪，不自羞耻为性。云何无愧？谓于所作罪，不羞耻他为性。云何惛沈？谓心不调畅无所堪能，蒙昧为
性。云何掉举？谓心不寂静为性。云何不信？谓信所对治，于业果等不正信顺，心不清净为性。云何懈怠？谓精进所治，于诸善品，心不勇猛为性。云何放逸？谓即由贪瞋痴懈怠故，于诸烦恼心不防护，于诸善品不能修习为性。云何失念？谓染污念，于诸善法，不能明记为性。云何散乱？谓贪瞋痴分心流荡为性。云何不正知？谓于身语意现前行中，不正依住为性。
云何恶作？谓心变悔为性。云何睡眠？谓不自在转，心极昧略为性。云何为寻？谓能寻求意言分别、思慧差别，令心粗为性。
云何为伺？谓能伺察意言分别、思慧差别，令心细为性。云何心不相应行？谓依色心心法分位，但假建立不可施设，决定异性及不异性。彼复云何？谓得、无想等至、灭尽等至、无想所有、命根、众同分、生、老、住、无常、名身、句身、文身、异生性、如是等类。
云何为得？谓若获、若成就。此复三种？谓若种子、若自在、若现前，如其所应。
云何无想等至？谓已离遍净贪，未离上贪，由出离想作意为先，不恒现行心心法灭为性。
云何灭尽等至？谓已离无所有处贪、从第一有更求胜进，由止息想作意为先，不恒现行及恒行一分心心法灭为性。
云何无想所有？谓无想等至果，无想有情天中生已，不恒现行心心法灭为性。云何命根？谓于众同分中，先业所引，住时决
定为性。云何众同分？谓诸有情自类相似为性。云何为生？谓于众同分中，诸行本无今有为性。云何为老？谓即如是诸行，相续变异为性。云何为住？谓即如是诸行，相续随转为性？云何无常？谓即如是诸行，相续谢灭为性。云何名身？谓诸法自性增语为性。云何句身？谓诸法差别增语为性。云何文身？谓诸字为性。以能表彰前二种故，亦名为显。由与名句为所依止显了义故，亦名为字。非差别门所变易故。云何异生性？谓于诸圣法不得为性，如是等类已说行蕴。

云何识蕴？谓于所缘境，了别为性。亦名心、意，由采集故，意所摄故。最胜心者，谓阿赖耶识。何以故？由此识中诸行种
子皆采集故。又此行缘不可分别，前后一类相续随转。又由此故，从灭尽等至、无想等至、无想所有起者，了别境名转识还生。待所缘缘差别转故，数数间断还复转故，又令生死流转旋还故。阿赖耶识者，谓能摄藏一切种子故。又能摄藏我慢相故。又复缘身为境界故，即此亦名阿陀那识，能执持身故。最胜意者，谓缘阿赖耶识为境，恒与我痴、我见、我慢、及我爱等相应之识。前后一类相续随转，除阿罗汉果及与圣道灭尽等至现在前位。
问：以何义故说名为蕴？答：以积聚义说名为蕴。谓世相续、品类、趣、处差别色等总略摄故。
复有十二处，谓眼处、色处、耳处、声处、鼻处、香处、舌处、味处、身处、触处、意处、法处。眼等五处及色声香味处，
如前已释。言触处者，谓四大种及前所说所触一分。言意处者，即是识蕴。言法处者，谓受、想、行蕴，无表色等，及与无为。云何无为？谓虚空无为、非择灭无为、择灭无为、及真如等。云何虚空？谓若容受诸色。云何非择灭？谓若灭，非离系。此复云何？谓离烦恼对治，而诸蕴毕竟不生。云何择灭？谓若灭，是离系。此复云何？谓由烦恼对治故诸蕴毕竟不生。云何真如？谓诸法法性，法无我性。
问：以何义故名为处耶？答：诸识生长门义，是处义。
复有十八界，谓眼界、色界、眼识界、耳界、声界、耳识界、鼻界、香界、鼻识界、舌界、味界、舌识界、身界、触界、身
识界、意界、法界、意识界。
眼等诸界，及色等诸界，如处中说。六识界者，谓依眼等根，缘色等境，了别为性。言意界者，谓即彼无间灭等。为欲显示
第六意识，及广建立十八界故。如是色蕴，即十处十界，及法处法界一分。识蕴，即意处及七心界。余三蕴及色蕴一分，并诸无为，即法处法界。
问：以何义故说名为界？答：以能任持无作用性自相义故，说名为界。
问：以何义故宣说蕴等？答：为欲对治三种我执，如其次第三种我执者，谓一性我执、受者我执、作者我执。
复次，此十八界几有色？谓十界一少分，即色蕴自性。几无色？谓所余界。
几有见？谓一色界。几无见？谓所余界。
几有对？谓十有色界，若彼于是处有所障碍，是有对义。几无对？谓所余界。
几有漏？谓十五界及后三少分，由于是处烦恼起故，现所行处故。几无漏？谓后三少分。
几欲界系？谓一切。几色界系？谓十四，除香味鼻舌识。几无色界系？谓后三。几不系？谓即彼无漏界。
几蕴所摄？谓除无为。几取蕴所摄？谓有漏。
几善？几不善？几无记？谓十通三种，七心界、及色、声、法界，八无记。
几是内？谓十二，除色、声、香、味、触、及法界。几是外？谓六，即所除。
几有缘？谓七心界，及法界少分，心所有法。几无缘？谓余十，及法界少分。
几有分别？谓意界，意识界，法界少分。几执受？谓五内界，及四界少分，谓色香味触。几非执受？谓余九，四少分。几同分？谓五内有色界，由与自识等境界故。几彼同分？谓即彼自识空时，与自类等故。